NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

Vol. II JANUARY 1957 Fasc. 1

CONTENTS

W. A. WORDSWORTH, The Bodmer Papyrus and the Prologue of St. John's Gospel 1

JINDŘICH MÁNEK, The New Exodus of the Books of Luke 8

JOSEF BLINZLER, Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus 24

WALTER GRUNDMANN, Die Übermacht der Gnade; Eine Studie zur Theologie des Paulus 50

NORBERT KRIEGER, Der Knecht des Hohenpriesters 73

BOOK REVIEWS 75

PACIFIC LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY

LEIDEN
E. J. BRILL
1957

NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

EDITORIAL BOARD:

President: J. DE ZWAAN, Leiden, Netherlands.

Members: P. BRATSIOTIS, Athens, Greece; H. CLAVIER, Strasbourg, France; K. W. CLARK, Durham N.C., U.S.A.; A. DESCAMPS, Louvain, Belgium; J. W. DOEVE, Holwierde (Gron.), Netherlands; J. DORESSE, Fontenay-aux-Roses (Seine), France; C. W. DUGMORE, Manchester, Great Britain; DOM JAC. DUPONT O.S.B., Brugge, Belgium; A. GEYSER, Pretoria, South Africa; W. GROSSOUW, Nijmegen, Netherlands; PH. H. MENOUD, Neuchâtel, Switzerland; BO REICKE, Basle, Switzerland; P. SCHUBERT, Yale University, New Haven, Connecticut, U.S.A.; E. STAUFFER, Erlangen, Germany.

EDITORIAL STAFF:

Professor J. DE ZWAAN, Leiden, The Netherlands;
Dr. J. W. DOEVE, *Secretary*, Holwierde (Gron.), The Netherlands, to whom all manuscripts and books for review should be addressed

The publisher is E. J. BRILL, Leiden, The Netherlands, to w subscriptions may be sent. The price is Gld. 26.— a year.

THE BODMER PAPYRUS AND THE PROLOGUE OF ST. JOHN'S GOSPEL

BY

W. A. WORDSWORTH
Honiton

On the 28th of December 1956 *The Times* printed a photograph of the first thirteen lines of St. John's Gospel from this MS which was acquired recently by the BODMER Library of Geneva. Its date is thought to be about 200 A.D., i.e. at least 100 years earlier than Codex Vaticanus and its only rival Sinaiticus, which was purchased from the Russians for the British Museum in 1933 for £ 100,000. There is extant a precious scrap of papyrus (in JOHN RYLANDS Library) which contains a few words of St. John's Gospel, dated about 130 A.D., but this BODMER papyrus is an even greater treasure, for it is a witness to the text of almost the whole of the Gospel, copied at a date which can hardly be more than 100 years removed from the original dictation. According to the famous "Anti-Marcionite" preface, which is preserved only in a few ancient MSS of the Vulgate, but was derived from a Greek document of the middle of the 2nd Century A.D., and ultimately from statements of PAPIAS, this Gospel was written down from John's dictation by the hand of MARCION. This brilliant son of the Bishop of Sinope was soon afterwards excommunicated—as the preface tells us—by John; and also by his own father. Half a century later he had become the most famous of heretics. In c. 154 A.D., when, in Rome, he met POLYCARP, the faithful disciple of John and martyr Bishop of Smyrna, he had the impudence to remind him of their former acquaintance; for they had both been pupils of the aged Apostle. "Do you not recognise me, Polycarp?" "Yes", he replied, "I recognise you as the first-born of Satan." This expression is found also in the Epistle of POLYCARP, in close connection with a quotation from the 1st Epistle of St John, which was also directed against the heretical, docetic, opinions of Marcion, who "denied Jesus Christ to have come in the flesh and did not acknowledge the witness of the Cross."

It is to the versatile, learned but speculative, scholar, ROBERT EISLER, showing the way to the restoration of the true punctuation of the apparently disjointed Vulgate Preface, that the recovery of this startling testimony concerning the origin of the Johannine Gospel is due. The evidence is given in EISLER's *Enigma of the Fourth Gospel*. From the main thesis of his book I differ completely, but it is a lively stimulus to thought.

We will now turn to the first lines of the BODMER Papyrus. In these there are only two clear differences from the generally accepted text, and these both come in the place where it would most naturally be expected; that is at the critical point of junction between verses 3 and 4. It should be observed that though there are some punctuation marks in the MS, here, where most needed, none appears.

The Authorised Version rather awkwardly renders verse 3 "All things were made by him: and without him was not anything made that was made. (4) In him was life... etc." In Greek there is no choice, such as we have to make, between Him or It as the pronoun for the Word, the *Logos*. A perfectly literal translation of the text underlying A.V. is "All things became through it, and apart from it became nothing". In place of "nothing" almost all the best MSS and modern Editors read "not even one." Only the first hand in Codex Sinaiticus, and Codex Bezae wrote "nothing". *Now* the BODMER Papyrus decidedly supports the original witness of those two MSS, which are the pride of the British Museum and of the Cambridge University Library. The second and more surprising variant of the Papyrus is the omission of the two letters *EN* after γέγονεν; instead of "what has become. *In* it was life", this scribe wrote "what has become. *To* it was life". It is curious and perhaps significant that these two letters *EN* are identical in form with ἕν = one, read "not even one" immediately before it in most MSS.

Before discussing the meaning of this BODMER text, I invite attention to three important considerations. (1) The word χωρίς "without" occurs twice again in this Gospel: In xx 7, "The napkin which was about his head, not with the linen clothes lying, but *separate*, wrapped up into one place." So also in xv 5 the idea of separation is stressed: As the branch separated from the vine, so (literally) "Apart from me ye are *not* able to do nothing." This leads to my second point. (2) In Greek a double negative does not

cancel but emphasises the negative, and this Evangelist seems to use it on almost every possible opportunity: therefore if he intended to say "Without him was not anything made", we should expect him to write "Apart from him was *not* made nothing." (3) It is essential to bear in mind that this prologue is an echo of the beginning of Genesis, especially "And God *said*, Let there be light , and there was light." To this I shall return; but it is certain that no one can understand the mind of John unless his mind also is steeped in the thought and language of the Old Testament.

I suggest therefore that the text of this papyrus should be read: "In the beginning was the Word; And the Word was with God; And the Word was God. This was in the beginning with God: All things became through it: And, separated from it, *what has become became naught.* To it was life; And the life was the light of men: And the light shines in darkness; And the darkness did not apprehend it. It was the true light that lightens every man; Coming into the world." "Apart from him, what has been made, was made naught", "became nothing." It should be remarked here that in the Septuagint, in at least five places, "Nothing" represents the Hebrew *Tohu*, which one might represent by "*Nohow.*"

The prologue "In the beginning" at once carries the reader's mind back to Genesis. But it is not generally recognised how paradoxical are these first words of our Bible. "In the beginning God created the heavens, and the earth. And (But) the earth became *Tohu* and *Bohu*"—(higgledy piggledy) chaos, "and darkness upon the face of the earth". After "the beginning" earth fell away and became separated from Heaven. It is the same idea as in chapters 2 and 3; the good God created something that was good in its origin, but it soon fell under the sway of evil. The first chapter attempts no explanation of the fall; it leaves the mystery of the origin of evil inexplicable, as creatures of time must leave the unimaginable Eternity from which we came. I am being who I am being. τὸ ὂν ἔστι, τὸ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν. The being is, the unbeing is naught.

After this bare statement of the mystery, that "God created", the writer proceeds immediately to speak of that which can be revealed to man. "God said", "God breathed"; the Word and Spirit of the Almighty set to work on the redemption of the fallen world, on the first day of the *new* creation, or regeneration, saying "Let there be light" and there was light. The theme of holy scripture

is not the primaeval creation—speculation may be left to philosophers—but the salvation of the fallen and ruined world of our experience. The word of life has spoken, "And the life was the light of *men*; and the light shines in the darkness; and the darkness did not apprehend it. It was the true light which lightens every *man*, coming into the world." The earth became naught after this beginning, falling apart from God; but there came for it a new beginning, since in the determinate counsel of God the Word willed to become incarnate in man upon this planet—and , for all we know, in millions of other forms in millions of other worlds, for "on His Head are many crowns". It is enough for us to know how the Word became flesh in Jesus Christ upon our little earth. Enough indeed.

One other recently discovered MS may be brought to bear upon this mystery of the new creation: The "Dead Sea" MS of Isaiah. This Scroll from the Qumran cave (1.Q.Is.a)—which I will call D.S.—in chapter xlv, verses 7 and 18, has three times (out of four) a remarkable variant; instead of the word "creating", which one may represent by the letters BRA, it writes BRH. This verb BRH occurs only once in M.T., in 1 Samuel xvii 8, where Prof. S. R. DRIVER and the Lexicon reject it without just cause. According to A.V. GOLIATH challenges the army of Saul: "*Choose you* a man for you" to come out and fight with me. It implies selecting, but the root meaning is probably "cut", and so separate.

Before quoting the text of Isaiah xlv I must interject that, in place of the name Jehovah or Yahweh or The Lord, I prefer to substitute YEABE, which preserves in an English form the essential significance inherent in the name, which to Hebrew suggested He was and is and is to be.

In Isaiah xlv, M.T. is read: "I am Yeabe and there is none else; Forming light and creating darkness; Making peace and creating evil. I am Yeabe making all these." D.S. is written "Forming light and separating darkness: making good and separating evil; I am Yeabe making all these". In Hebrew the difference between "create" and "separate" is only one letter; but the difference between "peace" and "good" is complete: there could be no confusion in copying. D.S. "good and evil" is obviously better than "peace and evil." Moreover "*all these*" is rather strange in reference to only two pairs. I do not see how anyone who examines the Hebrew, and is familiar with the faults of scribes, can question the probability that *each* text has missed out part of a line. I prefer

to retain the two lines of D.S., and insert: "Making peace and creating *knowledge*", which represents the line from M.T. with *knowledge* (or opinion) substituted for *evil*; the confusion between the letters D and R, so familiar to readers of Hebrew.

In verse 18 of this chapter D.S. distinguishes the two verbs; "For thus saith Yeabe: Separating the heavens, he is the God; And forming the earth and making it: And he himself makes it sure; Not to tohu he created it: etc."

The superiority of the reading "separate" in Is. xlv 7, 18 should be plain to anyone who is willing to see and hear; but, as indicated in Isaiah vi 9 f (and *passim*) such hearers and seers of his message are rare. How unwilling scholars can be is illustrated by Professor BURROWS' treatment of Isaiah xlv 8 on page 309 of his otherwise excellent book on the Dead Sea Scrolls. He completely ignores differences between the MSS in this verse, which are considerable, and only notices a trivial one. (Much gratitude is due to him for his prompt editing and his generous haste to share the "great spoils" of the Isaiah and other MSS with all who are ready to study them. The overwhelming demands made by the quantity and quality of the treasures found in the caves is sufficient excuse for any defects in his work.) It is an obvious inference from his treatment of verse 8, that he must have dismissed, as careless mistakes of the scribe, the spelling BRH twice in verse 7, and BRH once, with BRA once, in verse 18. So also he leaves unnoticed countless other interesting and important variants throughout the MS. Why should we be hypnotised by the tradition of the Scribes? On the face of it this Dead Sea Scroll is 1000 years older than any previously known MS of the Hebrew text of Isaiah. From the point of view of textual criticism the Massoretes have, with conscientious deliberation, queered the pitch. To save the people from corruption by the slightest error in the sacred scriptures, written by inspired prophets and miraculously preserved and restored by Ezra the Scribe, it was expedient that all errant witnesses should be decently interred—entombed with the corpses of venerable Rabbis.

Genesis itself witnesses to the truth that God did not create darkness, but separated it, though it uses a different verb; "God saw the light that is was good. And God separated between the light and the darkness". So also by the firmament he separated the waters above and beneath. Darkness is nothing; a negation, a separation from light. "And apart from Him all things

became nothing". "God is Light and in Him is no darkness at all", but without Him all is outer darkness.

It may be objected that in practical effect there is no real difference between saying "God created" and "God separated" darkness and evil. His responsibility for the existence of evil remains. Whenever we attempt to speak about the Infinite and Eternal we inevitably speak foolishly, as Job acknowledged: "I have uttered that I understood not: things too wonderful for me, which I knew not".

What is meant by the word create? Anthropomorphism is inescapable. In man "creation" implies the creative artist giving visible or audible expression to something which he has received in his imagination; he knows not whence it came or whither it goes. When God creates, does he make something out of nothing? BERDYAEV seems to have regarded the meonic "Nothing" as an eternal, unsubstantial substance over against God who is Spirit. Is it not better to say that God, in creating, brings something out of the Being of his Eternal Logos into *existence*, making it "stand out" into a condition in which it has a potential quasi-independence; whence it may evolve, in the fullness of time, into a personal response to its creator in free and loving obedience?

What can we say? The Infinite cannot have parts, but out of Infinite Being, something—including ourselves—has evidently come apart into existence.—Yet, by definition nothing can be outside the Infinite.—To itself, when it attains to human consciousness, it appears to be separated from God, the Infinite and Eternal. This must be in some sense an illusion, much as darkness is mere negation, nullity of light, incapacity of reflection. As darkness had a *potential* existence in light—even in God, "in whom is no darkness at all"—so also in God there are possibilities which could become evil, if it were possible for his Being to become divided, his Power separated from his Wisdom, his Justice separated from his Love, his Spirit working against his Word. But what if Love must inevitably create spirits which reciprocate his Love? In coming into distinct existence they must fall short of omniscient wisdom; and then how can they certainly avoid experiment in the knowledge of good and evil? How can the liberty of one lacking perfect knowledge be preserved from all possibility of error? Socrates was perhaps fundamentally right in identifying sin with ignorance.

"*Forming* light and separating darkness: making good and

separating evil". The Hebrew prophet hardly recognises "secondary causes"; everything is an act of God. So for Hebrew thought "God separates darkness" is virtually equivalent to saying "God allows darkness to separate itself"; much as: "The scripture saith unto Pharaoh, even for this same purpose have I raised thee up, that I might show my power in thee, and that my name might be declared throughout all the earth".

The problem of evil in God's creation is for the finite mind insoluble, but the best pointer towards understanding seems to lie in the words of St. John's Gospel, whatever text be correct. "All things were made through him and apart from him they all became naught. What has been made *one*, to it is life: and the life was the light of men".

THE NEW EXODUS IN THE BOOKS OF LUKE

BY

JINDŘICH MÁNEK

Praha

In the narrative of the Transfiguration on the mountain, contained in all the synoptics (Mark ix 2-8, Matt. xvii 1-8, Luke ix 28-36), there appear the figures of Moses and Elias speaking with Jesus. This conversation of the two important servants of God with the Lord Jesus Christ is possible because, in the faith of the people of the Old Testament, Moses and Elias passed from death to life. According to the account of Deut. xxxiv 5, Moses died, but no man knew of his sepulchre. This gave rise to the pseudo-epigraphical account of "Moses' assumption to Heaven", the end of which has not been preserved, but the title of the book shows what could be presumed to be the content of the conclusion. In the part which has been preserved (xi 5), Joshua says to Moses, "All the dead receive graves on earth according to their size, but thy grave reaches from the sun on the east to the west, and from the south to the borders of the north. The whole world is thy grave." According to the presentation in II Kings ii 1-12, Elias was taken by a whirlwind into heaven.

Why were Moses and Elias present with Jesus on the mountain of Transfiguration? There are several different answers: here they represent prophets paying honour to One Who is greater than they themselves; their apparition was meant to make more comprehensible the meaning of the opening of a celestial world which Jesus experienced in His prayer; originally there were two unnamed heavenly figures which were later given names; Moses and Elias are the precursors of the Messiah and their appearance has an eschatological significance representing a turning point toward the final time; as shown in Rev. xi 3 Elias and Moses might be the suffering witnesses of the final days. Their appearance can then also mean tidings of the suffering of Jesus and confirms the contents of Jesus' instructions to His disciples, related in the preceding narrative.

These are not, however, satisfactory explanations. Moses and Elias were present with Jesus on the mountain of Transfiguration in order that it might be apparent in advance that, after the suffering of which the Lord spoke, there would come resurrection. Jesus belongs where Moses and Elias were already abiding. The presence of both of them, especially in connection with the preceding narrative, depicting Jesus' conversation with the disciples at the towns of Caesarea Philippi (where Mark and Matthew place the action), can, however, have a still further meaning: it can demonstrably refute the belief that Jesus is Elias or one of the ancient prophets risen from the dead, as He was considered to be by the people. Neither Moses *redivivus* nor Elias *redivivus*. For indeed He spoke with Moses and with Elias on the mountain!

Of the personages from the Old Testament, only Enoch could have been on the mountain of Transfiguration, besides Moses and Elias; of him Genesis v 24 says that ,,he was not, for God took him''. We do not know why Enoch was not also on the mountain of Transfiguration with Jesus. Or was the reason, that his presence was unnecessary when Moses and Elias represent the law and the prophets? The linking of Elias with Enoch exists on pseudoepigraphical grounds (cf. Enoch lxxxix 52). Some see also Elias and Enoch in the two witnesses mentioned in the Book of Revelations, who are to prophesy 1260 days (xi 2 a ff.). Others consider these two figures to be Moses and Elias ,the same two who were conversing with Jesus on the mountain of Transfiguration. As depicted by the Apocalypse of John, however, Moses and Elias have another mission; they are to die as messengers of penitence. Their listeners (although this takes place in Jerusalem) are all the peoples. Not much is said of their work. Even here, though, their figures are cloaked in glory which raises them up to heaven .The identification of the above-mentioned witnesses with Moses and Elias is made in the commentary of the Book of Revelations on the basis of the sixth verse of the same chapter (xi), where it is said of them: "These have power to shut heaven, that it rain not in the days of their prophecy; and have power over waters to turn them to blood, and to smite the earth with all plagues, as often as they will." This verse most probably concerns the deeds of Moses and Elias (cf. Ex. vii 17 ff; I Kings xvii 1 ff; II Kings i 10 ff). If this commentary is correct, it affords us still another New Testament text where Moses and Elias appear

together, in addition to the synoptical narrative of the Transfiguration on the mountain.

The glowing white garment of Jesus is the raiment of heavenly dwellers (cf. Matt. xxviii 3; Rev. iii 4-5, vii 9-13, xv 6). The cross of which Christ speaks appears in the divine revelation as glory. *Theologia crucis* is actually *theologia gloriae* for the Evangelists. The Evangelists regard the Transfiguration on the mountain as a presage of Jesus' resurrection and Parousia. But this does not defer it exclusively to a future eschatology, for the glory is already present when the Messiah is on earth. It is noteworthy, however, that—especially in Luke's concept of the glory of God—not only Christ, but also Moses and Elias are a part of it. Whereas Mark and Matthew tersely state that Moses and Elias appeared to the disciples and spoke with Jesus (thus they also reckoned on Moses' and Elias' belonging to the heavenly world), Luke considers it necessary to speak of their apparition in more detail. He says of them that they appeared in glory and spoke of Jesus' Exodus which he had to fulfill in Jerusalem. Luke, therefore, devotes more attention to Moses and Elias than do Mark and Matthew. He emphatically gives them a high appreciation. It is only according to Luke that Moses and Elias appear in glory, so that the disciples present see not only the glory of the Lord, but their glory also. The concluding chapters of the Gospel according to St. Luke and the introductory chapter of the Acts show that the greater attention and the more emphatically positive evaluation of both Old Testament figures in St. Luke's narrative of the Transfiguration on the mountain, have a reason.

Whereas Mark and Matthew do not say what Moses and Elias spoke about with Jesus on the mountain, Luke gives the content of their conversation. They spoke of the "exodus" which Jesus was to "accomplish" in Jerusalem. Translators of the New Testament have tried to find various equivalents for the Greek word "exodos." The newest translations into living languages have all held to the concept given it by Hieronymus who translated "*exodos*" as "*excessus*", going beyond, departure, death, although this word can also mean exceeding or overstepping. Luther gives "Ausgang," a term which has a double meaning, because it includes the idea of "going out" as well as "concluding." What did Moses and Elias actually speak about with Jesus? Indeed the verb "*plérún*" itself is not unambiguous in its meaning and according to different con-

texts can be translated as "to consummate," "to undertake" or "to accomplish." If it is not easy to decide on the correct translation of the 31st verse on the basis of the narrative in which it is found, we must look through the Gospel according to St. Luke to see if there is not perhaps a place which would throw light on this difficult text. If Luke devoted more attention to the figures of Moses and Elias, this was surely not mere chance.

Luke alone designates Moses and Elias as the "two men." The other synoptics speak simply of Moses and Elias. But there is still another place in the Gospel according to St. Luke where it speaks of "two men" (xxiv 4). This is in connection with the narrative of the women visiting Jesus' tomb the first day after the sabbath. The women approached the tomb and found the stone rolled away, and when they entered the sepulchre they did not find the body of the Lord. At this moment they saw that two men in shining garments (therefore of a heavenly character) are standing by them and speak to them. They said to the women that the living cannot be found among the dead. Christ was resurrected, as he had already told them in Galilee. The garments of both the mysterious men are again the garments of heavenly glory. They are shining garments. It is interesting that Mark and Matthew do not mention the two mysterious men, in their narratives about the approach of the women to Jesus' sepulchre. Mark speaks of the "young man" whom the women found in the empty grave (xvi 5), and who is clothed in a white garment. This young man tells the women about the resurrection of the Lord and the going of the Ressurrected to Galilee before His disciples. Matthew's presentation is like Mark's, with this chief difference, that he does not speak of a young man, but more obviously about an angel (xxviii 2). His deviation is explanatory in nature, because Mark also most probably has in mind an angel when speaking about the young man (*"neaniskos"*). The commentators, under the influence of Mark and Matthew's presentation, without exception explain even Luke's "two men" at the empty sepulchre as angels, although a trifle more attentive survey of Luke's vocabulary could have prevented this error. When Luke wishes to speak of angels, he speaks of them by this name, as shown by dozens of examples in his books. (An exception is Acts x 30). Therefore the "two men" at the empty sepulchre are not angels.

The difference in depicting the persons whom the women met

when they visited Jesus' sepulchre was determined in advance by the difference in Luke's narrative on the Transfiguration on the mountain. The mention of the fact that Moses and Elias, in speaking with Jesus, told of his "*exodus*" in Jerusalem is a preparation for a further mention of these two men who appear precisely at the moment of Jesus' "*exodus*" in Jerusalem. Thus the Gospel of St. Luke itself gives the key to the understanding of the word "*exodus*" about which the translators, as we have seen, are not clear as to the meaning. The exodus in Luke's account is the leaving of the sepulchre, the realm of death, and not in any way Jesus' end, His death, His crucifixion. This finding is not only in full accord with the original meaning of the word "*exodos*," but also with Luke's christology, in which central emphasis is placed on Christ's resurrection.

(It is not without interest to note that the apocryphal Gospel of St. Peter also speaks of two men at the sepulchre of the Resurrected. The soldiers standing guard saw them. These two men had descended from heaven in radiant light and approached the grave. They entered the sepulchre which opened by itself before them. Then they left the sepulchre with a third man, supporting him, and the cross was going behind them. The heads of these two men reached to the heavens, but the head of the one they were leading reached above the heavens. Eberhard Nestle gave a good hypothesis when he saw Moses and Elias in the men described by the Gospel of Peter as accompanying a third, as distinct from those who saw in them Gabriel and Michael).

The use of the word "*exodos*" in the Gospel according to St. Luke is significant. It cannot be translated by the word "end" or "death." A correct translation would be "going out". But it is best to leave this word in the original, untranslated. Theologically it is a key word by which Luke eloquently conveys the idea that he comprehends the conclusion of Jesus' life, His suffering, death and resurrection as an "*exodos*", or rather a new Exodus, as compared with the former one or ones. The word "*exodos*" is an important hint from Luke about the fundamental theological basis of his works, especially when we see it in connection with the quotation from Moses' statement in Luke's second work, the Acts of the Apostles: "A prophet shall the Lord your God raise up unto you of your brethren, like unto me." It is surely not by chance that Luke puts this citation of Moses' words from Deuteronomy

xviii 15 into the mouth of the Apostle Peter (iii 22) and also into the mouth of the deacon Stephen (vii 37). It was so important for him to present Jesus as a second Moses! The most penetrating study which we have about Luke's theology, the work by CONZELMANN, could have probed more deeply into the theological framework of Luke's work if he had devoted more attention to the word "*exodos*" and if he had not been satisfied with its traditional incorrect translation.

Originally the word "*exodos*" means only "going out." In the history of Israel, however, it became a covering concept of the way out of Egypt to Palestine in all its phases. The Exodus from Egypt was the basic fact of Israel's history. The revelation of God's intentions was given in the Exodus. The Exodus became a source for understanding history. The Exodus in the Old Testament, was not, however, only a historical event. It was also a prophetic event. God's future actions were often interpreted in the spirit of the Exodus from Egypt. What had once happened would happen again. In the future there will be another Exodus. In the prophetic expectation Exodus from Egypt was presented as a presaging of salvation to be brought by the Messiah (cf. Micah vii 15, Isaiah xi 11). The early church was inspired by the voices of the Old Testament to interpret Jesus' life, His death and Resurrection in terms of the Exodus. Even the new Israel must go out of "Egypt", must cross the "sea" and emerge to a new life in the covenant of obedience. According to the presentation by the Gospels, Jesus Himself, in the light of the Old Testament Exodus, regarded His crucifixion and resurrection as the Exodus. In the narrative regarding the meeting of the Resurrected with the disciples going to Emmaus it is said that Jesus, "beginning at Moses" (xxiv 27)—therefore at the Exodus —expounded unto them the meaning of his suffering.

In the background of the Passion according to St. Luke is the outline of the Old Testament Exodus in its main phases: the Exodus from Egypt, the crossing of the Red Sea, the deliverance by the mighty act of God, the punishment of the Egyptians, the way through the desert to the Promised Land. Luke fits into this Old Testament outline.

It is true that in the Gospel according to St. Luke we do not find express identification of Jerusalem with Egypt, as we do in the Book of Revelations of St. John (xi 8), where the great city where the Lord was crucified is designated as Sodom and Egypt

in the spiritual sense, but nevertheless Luke's view of Jerusalem is given in the light of God's judgment into which this town was plunged. In the narrative about John the Baptist and his baptism of the multitudes, which came up to him, Luke does not mention (differing here from Mark and Matthew) Judea and Jerusalem by name. In Luke's conception Jerusalem had not performed its penitence. In the account by Mark and Matthew, Jesus entering Jerusalem is welcomed by people who went before and behind him and among them could also be Jerusalemites. In Luke's, only his disciples call a welcome to Jesus. Only Luke mentions Jesus' weeping over this town, accompanied by the words, "If thou hadst known, even thou, at least in this thy day, the things which belong unto thy peace! But now they are hid from thine eyes. For the days shall come upon thee, that thine enemies shall cast a trench about thee, and compass thee round, and keep thee in on every side, and shall lay thee even with the ground, and thy children within thee; and they shall not leave in thee one stone upon another, because thou knewest not the time of thy visitation." (xix 41-44). In Luke's account Jerusalem is seen as incorrigible, slave to sin sin and blindly hastening to meet its own ruin. It has the characteristics of a dragon like Egypt. A prophet cannot perish elsewhere than in Jerusalem (xiii 33), because he will not find such opposition anywhere else than in Jerusalem. Together with Matthew, Luke proclaims Jerusalem the killer of prophets (Matt. xxiii 37, Luke xiii 34). According to Luke, Jesus performed no miracles in Jerusalem. Luke's words that "in the day time He was teaching in the temple; and at night he went out, and abode in the mount that is called the mount of Olives" (xxi 37), indicates more strongly than the presentation of Mark and Matthew that Jesus did not want to spend the night in Jerusalem. In Luke's conception Jerusalem is a town which stands opposed to Christ. But for Luke "Jerusalem" is not a purely geographical concept (just as "Egypt" was not just a topographical term for the people of the Old Testament). It is in the first place a theological concept designating a realm of lack of faith. For Luke Jerusalem is representative of the non-faith of Israel. We must understand Jerusalem in a way similar to the understanding of Sodom (Luke xvii 29). Jesus' going to spend the night on the mount of Olives itself shows symbolically what direction to follow. For "mountain" also has a more profound meaning than just a place which is elevated over the surrounding countryside.

It is a place of prayer and esoteric epiphany. The dualism of the apocalyptic, characteristic for the presence of eschatology with a vertical axis and eschatology with a horizontal axis, gives Luke the possibility of depicting Jesus' going to the mount as departure from the earthly Jerusalem to a heavenly Jerusalem (Ascension into Heaven), and as going from a Jerusalem of the present to a Jerusalem of the future which will descend from heaven (*parousia*). The predominantly theological coining of the term "Jerusalem" in Luke's account is shown best in the fact that the evangelist allows the Apostles and the early church to live in Jerusalem after Jesus' death: it is possible to be in Jerusalem and still to belong elsewhere. But the condition for salvation is not to belong only to the "lower" Jerusalem, or only to the present one.

Moses led his people into the Promised Land and on the way out of Egypt he had to cross the Red Sea. Jesus led the new Israel from the earthly Jerusalem to the heavenly Jerusalem and had to go through suffering and the cross. In the typology of the exodus, Jesus' suffering and cross are the entering of the threatening waves of the Red Sea. The fact that Jesus understood his own death in this way, is shown in the words which we find in Mark and Matthew, when Jesus asks the sons of Zebedee, "Can ye drink of the cup that I drink of? And be baptized with the baptism that I am baptized with?" (Mark x 38, Matt. xx 22). In the literal translation Jesus asks Jacob and John, "Can you drink the cup I drink or be submerged by the submersion by which I am submerged?" That is, Jesus speaks Himself of His suffering and cross as of a submerging and thus demonstrably associates Himself completely to the Old Testament Exodus. Luke, it is true, does not give the above-mentioned words which Mark and Matthew preserved, but he has a singular verse in which the same interpretation of the Passion appears in a different form: "But I have a baptism to be baptized with; and how am I straitened till it be accomplished?" (xii 50). Literally translated this verse reads thus: "I am to be submerged by a submersion, and how oppressed I am until it is accomplished." In the conception of the new Exodus Jesus' suffering and death is the descent into the waters of the sea. There is a parallel dating between the Exodus of Moses' time and the new Exodus. Both fall into the period of passover and are preceded by the fast of the Lamb. Whereas the lamb is not given by Matthew and Mark as the food of the Last Supper, and is mentioned only in Jesus' words of

preparation designed for the disciples, in Luke's account it is given as the food presented for the Last Supper: "With desire I have desired to eat this passover with you before I suffer; for I say unto you, I will not any more eat thereof, until it be fulfilled in the kingdom of God" (xxii 15-16). The lamb of which the Lord spoke is laid on the table ("thereof"), and is the common food of Jesus and the disciples. The words that Jesus will not eat any more of it, until it be fulfilled in the kingdom of God, do not mean that he did not eat the lamb with the disciples. They mean that he will not celebrate passover with the disciples any more in this aeon (cf. similar words concerning the wine, Luke xxii 18). The Exodus in Luke's version also begins with the passover feast of the lamb.

The descent into the waves of the Red Sea was not an act of salvation in the Old Testament Exodus. Therefore Jesus' cross also has no character of redemption in the third Gospel or in the Book of Acts of the Apostles. Here we find the most extensive difference between the *kerygma* of Paul and the *kerygma* called the "Jerusalem". In Luke's concept, Jesus' death is necessary to abolish the barriers between the Jews and gentiles. Jesus is chosen by God to bring the eschatological era into history, when there is a joint Exodus of Jews and gentiles. To the universality of the pilgrims of the new Exodus there corresponds the universality of goal: no longer Palestine, but the upper Jerusalem which is to descend in the future.

Israel, which came without disaster from the threatening waters of the Red Sea, experienced this deliverance as an act of God. (It is only in exceptional cases that the Old Testament considers the deliverance from the waves of the sea as Moses' deed). The waters divided so that Israel might cross over: "And the children of Israel went into the midst of the sea upon the dry ground: and the waters were a wall unto them on their right hand, and on their left" (Ex. xiv 21). The deliverance of Israel was decided by God's plan with Israel and by the faithfulness and obedience of Israel to the Lord to Whom they clung even in distress. And the Lord then fought for them (xiv 14). The Apostle Paul, according to the Book of Acts of the Apostles, told, in the synagogue of Antioch in Pisidia, about the people of Israel and how they were led out of Egypt by the high arm of the Lord (xiii 17).

Seeing the events of the Exodus as a revelation of God's intent in history, led Israel to speak of salvation and deliverance in images

taken from this event and to depict future salvation in the colours of the Exodus. Particularly the book of the Prophet Isaiah sees salvation through the spectrum of the Exodus from Egypt and perhaps also through the spectrum of the Exodus from Sodom: "When thou passest through the waters, I will be with thee; and through the rivers, they shall not overflow thee: when thou walkest through the fire, thou shalt not be burned; neither shall the flame kindle upon thee "(xliii 2).

Even Jesus' resurrection, which as his own "exodus" is the decisive event of the new Exodus, is seen by Luke as a miraculous act of God: "Whom God hath raised up, having loosed the pains of death, because it was not possible that he should be holden of it" (Acts ii 24). It is God who raises up Jesus Christ. Jesus' Exodus is also decided by God's plan which he has with the new Israel, and by the loyalty and obedience of Jesus. Death cannot hold Him Who has proved Himself with miracles, wonders and signs which God has done by Him (Acts ii 22). God will not suffer His Holy One to see corruption (Acts ii 27; xiii 35—citation from xvith Psalm).

In order to put central emphasis on Jesus' exodus from death and the grave, we can designate the Christian preaching in Luke's conception as the Gospel of Jesus and His Resurrection. Through the Resurrection all are given the possibility of faith (Acts xvii 30-31) just as Israel was given the possibility of faith by the fact that God has led them from the land of Egypt.

A thorough use of the Exodus to express the meaning of Jesus' suffering, resurrection and succeeding events, leads Luke to find a parallel to the punishment of the Egyptians in the waters of the Red Sea. The Israelites went through the sea on their way from Egypt, and the sea did not harm them. The Egyptians pursued the Israelites and the waters, which had divided before the Israelites, returned on the Egyptians (Exodus xiv 26). Moses and the sons of Israel, after the destruction of their enemies, sang a song of thanksgiving to the Lord: "I will sing unto the Lord, for He hath triumphed gloriously: the horse and his rider hath He thrown into the sea... Pharaoh's chariots and his host hath He cast into the sea." (Exodus xv 1, 4).

In Luke's portrayal of the New Testament Exodus, the fall of Jerusalem corresponds to the annihilation of the Egyptians, although between this fall and Jesus' "*exodus*" there is a time interval of about 40 years. The fall of Jerusalem in 70 A.D. was

an event of no little significance for the Christian church as well. For the writer of Luke's Gospel the destruction of Jerusalem is already an event of the past and Luke (and Luke's Jesus) consider this event as God's punishment for the killing of Christ. The days of the siege of Jerusalem and its fall are the "days of revenge": "And when ye shall see Jerusalem compassed with armies, then know that the desolation thereof is nigh. Then let them which are in Judaea flee to the mountains; and let them which are in the midst of it depart out; and let not them that are in the countries enter thereinto. For these be the days of vengeance, that all things which are written may be fulfilled" (Luke xxi 20-22). The victory of the Romans is known in detail to Luke, and Luke's Jesus, as He approaches Jerusalem, warns and says, "If thou hadsts known, even thou, at least in this thy day, the things which belong unto thy peace! But now they are hid from thine eyes. For the days shall come upon thee, that thine enemies shall cast a trench about thee, and compass thee round, and keep thee in on every side, and shall lay thee even with the ground, and thy children within thee; and they shall not leave in thee one stone upon another; because thou knewest not the time of thy visitation" (Luke xix 42-44). The daughters of Jerusalem are admonished not to weep for Christ, but to weep for themselves and for their children, in view of what days are to come (Luke xxiii 28-29).

The way out of the clutch of death to which Jesus went on the Cross, is God's act of resurrection. From the clutches into which Jerusalem has got there is no way out. Just as the waves returned on the Egyptians, when they previously had divided before the Israelites, so death does not yield its power over those who rejected Christ and crucified Him. We should recall that not even here is Jerusalem an exclusively geographical concept, but a theological one. Precisely because Luke regards the Resurrection as an event in history, he places in it even the judgment of God. Within this history there appears the way to the abode of light and the abode of death.

Jesus' Resurrection does not conclude the Exodus, just as the deliverance from the waves of the sea was not identified for Israel with reaching the Promised Land. To the Exodus also belongs the forty years' journey through the desert, the making of the covenant and entering onto Palestinian soil. In this light we must also read the introductory words of the Book of the Acts

of the Apostles: "To whom (that is, the Apostles) He shewed Himself alive after His passion by many infallible proofs, being seen of them forty days, and speaking of the things pertaining to the kingdom of God: and, being assembled together with them, commanded them that they should not depart from Jerusalem, but wait for the promise of the Father" (Acts i 3-4). The declaration about the presence of the Resurrected Lord for forty days has as prototype the forty years' journey of Israel to the Promised Land, as is shown especially in the later confrontation in Acts i 9-11. Also the words of the usual translation "being assembled together with them" (4th verse) as read in the Greek text, show the true profundity. They are based on the Greek participle "*synalidzomenos*" from the verb "*synalidzó*", which generally has the meaning "sitting at the table", but is literally "eating salt with someone"- -therefore to take part of the food of the covenant. In the Old Testament Exodus the covenant comes about after the exodus from Egypt, after going through the sea . Luke's original concept of the Last Supper, preserved by most of the witnesses for the so-called "western" text, does not include the idea of the covenant. The covenant occurs only after the Resurrection of the Lord.

The entrance into the Promised Land, Palestine, has its analogy in the New Exodus in Jesus' ascent to heaven ,which is the conclusion of the entire New Testament Exodus in Luke's conception. Again there are present the "two men in white apparel", Moses and Elias (Acts i 10). And they also were taken up to Heaven. Jesus' elevation occurs on the mountain which is the place of negotiation between Heaven and earth, and as already been said, is, in Luke's conception, an esoteric place.

In the Old Testament Exodus it was the departure out of Egypt and the entrance into Palestine. The antithesis Egypt-Palestine has a new form in the New Testament. This is the contrast between an earthly and a heavenly Jerusalem. Paul speaks of the "Jerusalem which now is" and the "Jerusalem which is above" (Gal. iv 25-26). The Epistle to the Hebrews also envisages a "heavenly Jerusalem" (xii 22). The difference between an earthly and a heavenly Jerusalem is not the difference between the phenomena of sense-perception and pure being, but the difference between holiness and sin. This fact is especially evident in the second eschatological axis of the apocalyptic, which is horizontal. Therefore the New Testament

does not speak only of a heavenly Jerusalem ,but also of a Jerusalem descending from Heaven (Rev. iii 12, xxi 2, xxi 10). Christ, who has been lifted up to the heavenly Jerusalem, comes in the Parousia, with Jerusalem descending from Heaven. We must again underline the fact that Jerusalem is not in this case a primarily geographical concept. Luke uses the topographical vocabulary for his theological confession. Therefore Luke's Jesus ascends to Heaven in the close proximity of Jerusalem. For Luke it is very important to emphasize this. He says of the place of Jesus' ascent to Heaven, the mount of Olives, that is it "a sabbath day's journey from Jerusalem" (Acts i 12). The Lord, risen from the Dead, departs for the upper Jerusalem after staying forty days on earth. By his conception of the new Exodus, Luke also designates the territory where the revelation of the Resurrected occurs. The Risen Christ goes from the grave out of the lower Jerusalem to the upper Jerusalem. Therefore Luke speaks of the Resurrected Christ appearing only in Jerusalem and in the near surroundings, an not, for example, in Galilee.

The design of the Exodus disclosed in the books of Luke also offers the possibility of solving an old problem as to the place of revelation of the Resurrected. The battle is still being fought between the Galilee and the Jerusalem adherents. We must say that, while the declarations of the other evangelists on this point are more historical, Luke's is a theological expression. For Luke it is not a question of a precise historical account of the revelation. His description of the revelation of the Resurrected is subordinated to the basic theological line which is determined by his concept of the life, suffering and resurrection of the Lord as a new Exodus, the starting point of which is Jerusalem below and the goal the heavenly Jerusalem.

For Luke it is very important to construct a positive relation between Moses and Jesus. Moses is the leader of the Exodus—Jesus is the leader of the Exodus. That which Moses and Jesus have in common Luke expresses with the verb "*exagó*", meaning "to lead out". The Book of Acts of the Apostles says of Moses in two places, that he "brought out" Israel from Egypt (vii 36, vii 40). But the Gospel according to St. Luke also says that Jesus "led out" (that is, he used the verb in the same form: "*exegagen*") the disciples as far as Bethany (xxiv 50) ,or as far as Mount Olivet, where He Himself went from the Jerusalem below to the Jerusalem above. In the speech of Peter and the speech of Stephen there echo the

important words of Moses in Deuteronomy xviii 15: "The Lord thy God will raise up unto thee a Prophet from the midst of thee, of thy brethren, like unto me; unto him ye shall hearken". The final clause "unto him ye shall hearken" which is joined, in accordance with the Old Testament pattern, in the above-mentioned speech of Peter, is also heard in the voice from the clouds on the mountain of Transfiguration (Luke ix 35). In Luke's conception Jesus is obviously and purposely the new Moses. Just as Moses designated the seventy elders of Israel (Exodus xxiv 1, 9), so Jesus "appointed the other seventy" (Luke x 1). Moses entered heavenly glory in an extraordinary way, Jesus was resurrected and ascended to heaven. We must not be misled either by Luke's calling Jesus "the first that should rise from the dead" (Acts xxvi 23). This designation means nothing more than the leader of the new Exodus. In view of the context where it is to be found, one may understand it as saying that Jesus, as the first of those who arose from the dead, showed the light to the Jewish people and to the Gentiles. His Exodus, as compared with Moses' ,has a universal character. Moses was chosen by God to lead the Exodus from Egypt to the Promised Land. Christ was chosen by God to lead the new and final Exodus, and so He introduced into history the eschatological era, where there is to be a common Exodus of Jews and Gentiles.

In the books of St. Luke there are only exceptional (perhaps only in Acts xiii 38-39) comments putting Jesus and Moses in antithetical positions. There is positively a difference between Moses and Jesus in Luke's conception. They do not merely stand beside each other as on the mountain of Transfiguration. They come one after the other in the succession of time. After Jesus has come, one cannot place a tabernacle at the same time to Him and to Moses and Elias. Peter does not know what he is saying when he considers this (Luke ix 33). The era of Moses and Elias comes to an end with Jesus' coming. It is Luke's Jesus who proclaims that "The law and the prophets were until John" (Luke xvi 16). It is the succession of time which is important in Luke's consideration of Moses' and Jesus' Exodus. For his time Moses performed the task for which he was chosen. There was no greater task in that time. For this he was taken up to eternal glory by extraordinary means. Jesus also fulfilled the task given in a mature period by God. But there never will be a greater task than the one He performed.

In Luke's theology (and approximately the same in the other

synoptics) Moses can therefore be a positive type of Jesus Christ. In contrast to this, in the books of the New Testament where the Cross of Christ is seen as atoning for the sins of the past, Moses must necessarily acquire contradictory signs. The type for Jesus Christ is not in the great figures of the Israelite past. Thus in Paul's typology of the Exodus which he also uses for his interpretation of the Passion, the type for Jesus is not Moses, but the Passover Lamb (I Cor. v 7).

Besides Moses, there is Elias present on the mountain of Transfiguration with Jesus. He is also present for Jesus' Exodus from the sepulchre and His Exodus from Jerusalem below to Jerusalem above. Even in the Old Testament presentation of him, his miraculous reception into the heavenly sphere is spoken of. He was seen as a fighter to revive Mosaism. Perhaps even Jesus' forty days journey after the resurrection to Mount Olivet (Acts i 3) has as background not only the forty years' journey of the Israelites to the Promised Land, but also the forty days' journey of Elias to the Lord on Horeb, the mount of God (I Kings xix 1-10).

A study of the Exodus in the books of Luke would not be complete if, in addition to the end of the third Gospel and the first part of the Book of Acts of the Apostles, we did not also give attention to the first part of the third Gospel, where in we read of Jesus' baptism by John in the Jordan. The crossing of the Jordan in the portrayal of Moses' Exodus is an event similar to going through the waves of the Red Sea. Israel crossed the Jordan on dry land, as it did the sea. The waters of the Jordan opened before it (Joshua iii 13). The baptism by John therefore takes place at the Jordan because it is to be related to the events of Moses' Exodus. At the same time, however, it points to the new Exodus, the crossing from one aeon to another. Therefore the outline of the baptism is basically the same as the outline of the Passion: there is a descent from the banks of sin into the Jordan, a submersion, an exit from the water and forty days' sojourn in the desert. A voice from heaven, as Jesus steps from the water, tells of His being chosen, for the Exodus from Egypt was also seen as the choosing of Israel. The words which Jesus heard at the baptism are close to, if not the same as, those heard from the cloud at Jesus' Transfiguration on the mountain. The narrative of the Transfiguration on the mountain thus represents a connecting link between the two outlines of the Exodus in the work of the Gospel writer. Christian baptism, for which Jesus' baptism is the pattern, is the introduction to

His death and resurrection. It is a visible sign of the passing from the Jerusalem below to the Jerusalem above. The Apostle Paul adheres to this interpretation of the act of baptism, when he writes in the Epistle to the Romans (vi 3-5): "Know ye not, that so many of us as were baptised into Jesus Christ were baptised into His death? Therefore we are buried with Him by baptism into death: that like as Christ was raised up from the dead by the glory of the Father, even so we also should walk in newness of life. For if we have been planted together in the likeness of his death, we shall be also in the likeness of His resurrection".

DIE NIEDERMETZELUNG VON GALILÄERN DURCH PILATUS

VON

JOSEF BLINZLER

Passau

Unter den sieben römischen Prokuratoren, die von 6-41 n. Chr. die Provinz Judäa verwalteten, ist Pontius Pilatus [1]) der einzige, über dessen Amtstätigkeit genauere Einzelheiten überliefert sind. Josephus berichtet ziemlich eingehend von drei ernsthaften Zusammenstössen zwischen ihm und der einheimischen Bevölkerung, einen weiteren Konflikt erzählt Philo. Das Neue Testament, das sich mit Pilatus ausführlicher nur in der Passionsgeschichte befasst, erwähnt keinen dieser Zwischenfälle. In der beiläufigen Notiz Lk xiii 1 jedoch wird auf ein Vorkommnis angespielt, das sich gut in das von Josephus und Philo gezeichnete Bild einzufügen scheint. In der exegetischen und historischen Forschung ist die Notiz seit jeher viel beachtet worden. Trotzdem gehen die Meinungen über ihren geschichtlichen Wert sowie über den Charakter und die näheren Umstände der darin erwähnten Begebenheit immer noch so weit auseinander, dass es geboten erscheint, diesen Fragen einmal näher nachzugehen.

Da für das rechte Verständnis der Meldung Lk xiii 1 die nachfolgende Stellungnahme Jesu von Bedeutung ist, sei der ganze Abschnitt Lk xiii 1-5 wiedergegeben:

xiii 1 Es trafen aber zu eben jenem Zeitpunkt Leute ein, die ihm Meldung brachten von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit dem ihrer Opfer vermischt hatte [2]). 2 Und er gab ihnen zur Antwort: Meint ihr, dass diese Galiläer grössere Sünder waren als alle übrigen Galiläer, weil sie dies erleiden mussten? 3 Nein, sage ich euch. Vielmehr wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen. 4 Oder jene Achtzehn, auf die der Turm von Siloah fiel und die er

---

[1]) Über ihn zuletzt E. Fascher, *Pilatus* (*Pontius*), Pauly-Wissowa's *Realencycl. d. class. Altertumswiss., N.B.*, 40. Halbband, Stg. 1950, 1322 f.

[2]) παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πιλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν.

erschlug, meint ihr, sie seien schuldbeladener gewesen als alle übrigen Einwohner von Jerusalem? 5 Nein, sage ich euch. Vielmehr wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen.

Zunächst ein Wort zur *Quellenlage*. Mit xiii 1 beginnt Lukas, der die vorausgehenden Partien (xii, 22-59) der sogenannten Logienschrift (Sigel Q) entnommen hat — das Markusevangelium ignoriert er in dem ganzen Abschnitt ix, 51 — xviii, 14 völlig —, wieder auf sein Sondergut zurückzugreifen, das er bis xiii 17 auswertet, um sich dann von neuem an Q zu halten (xiii 18-30). Die Sonderquelle, aus der die uns interessierende Notiz mit den dazu gehörenden Versen 2-5 stammt, lässt sich, was ihren Umfang und ihre Herkunft betrifft, nicht näher erfassen; jedenfalls aber handelt es sich um ein *schriftliches* Dokument. Ob die Zeitangabe in V. 1 auf die Quelle zurückgeht oder erst von Lukas eingefügt wurde, kann dahingestellt bleiben; so oder so ist es auf Grund der Quellenlage verwehrt, zwischen der vorhergehenden Erzählung und der neuen einen historischen Zusammenhang anzunehmen [1]).

Der Wortlaut von V. 1 stellt es ausser Zweifel, dass die Bluttat Jesus als *Neuigkeit* berichtet wird. Die Sprecher sind Leute, die sich bisher nicht in seiner Umgebung befanden, sondern eben jetzt, wahrscheinlich von Jerusalem, dem Schauplatz der Untat, kommend zu ihm hintraten [2]), und zwar nicht, um mit ihm über eine bekannte Sache zu disputieren, sondern als Überbringer einer Neuigkeit [3]), die jeden Juden und Jesus im besonderen deswegen, weil er selber Galiläer war, interessieren musste. Haben die Boten daneben aber noch eine besondere Absicht verfolgt? Waren es Patrioten, die auf Grund ihrer Meldung erwarteten, Jesus werde sich nun für ihre Sache aussprechen, womöglich gar zum Aufstand gegen die Fremdherrschaft aufrufen? Waren es Gegner Jesu? Wollten sie ihn zu

---

[1]) Gegen A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, Edinburgh 1916⁴, 338 u. andere.

[2]) παρῆσαν bedeutet hier nicht, wie manchmal übersetzt wird, „sie waren anwesend", sondern „sie kamen", „sie trafen ein"; vgl. *Apg* xii 20 παρῆσαν πρὸς αὐτόν, JOSEPHUS, *Ant.* 14, 15, 11 § 451 παρῆσαν δ' ἄγγελοι τῶν πεπραγμένων πρὸς τὸν βασιλέα, xviii 1, 1 § 1 Κυρίνιος . . . ἐπὶ Συρίας παρῆν, xviii 1, 1 § 2 παρῆν δὲ καὶ Κυρίνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν. Eine ganz merkwürdige Parallele zu Lk xiii 1 findet sich bei DIODORUS SICULUS xvii 8, 2: παρῆσάν τινες ἀπαγγέλλοντες πολλοὺς τῶν Ἑλλήνων νεωτερίζειν.

[3]) Zu ἀπαγγέλλειν τινὶ περί τινος = „jemand von etwas ihm bisher Unbekanntem in Kenntnis setzen" vgl. Lk vii 18; Gen xxvi 32; Esth vi 2; 1 Makk xiv 21.

einer gefährlichen Äusserung gegen den Prokurator verleiten? [1]) Oder sollte, wie auch schon behauptet wurde [2]), mit der Meldung auf versteckte Weise Jesus der Vorwurf gemacht werden, dass er durch seinen messianischen Anspruch und durch die Duldung von Zeloten in seinem Jüngerkreis für solche entsetzliche Vorgänge mitverantwortlich sei? Jesu Erwiderung weist in andere Richtung. Die Berichterstatter waren weder erklärte Nationalisten noch ausgesprochene Freunde oder Gegner Jesu, sondern wohl einfache Leute aus dem Volke, wahrscheinlich Festpilger, die, von Jerusalem kommend, zufällig als die ersten mit Jesus zusammentrafen und ihm den Vorfall in der Erwartung erzählten, dass er ein sie stark beschäftigendes theologisches Problem löse. Sie hatten nämlich den tragischen Vorfall bereits mit ihrem mechanischen Vergeltungsglauben in Beziehung gebracht, auf Grund dessen sie annehmen mussten, dass die getöteten Galiläer besonders schwere Sünder waren [3]). Da sie sich anderseits aus einem verständlichen Gefühl der Solidarität mit den so grausam Hingemordeten, die ihnen ja nicht nur als Volksgenossen, sondern auch als kulttreue Glaubensgenossen nahestanden, gegen diese Schlussfolgerung sträuben mochten, wollten sie von Jesus nun die Frage beantwortet wissen: Wie reimt sich das schreckliche Los dieser offenbar gottesfürchtigen Männer mit der Lehre zusammen, dass jedes schwere Unglück eine Strafe für schwere Sünde ist?

Wann und *wo* haben sie Jesus die Nachricht überbracht? Da das Stück im sogenannten Reisebericht steht, der eine Sammlung von Stoffen aus verschiedenen zeitlichen und örtlichen Zusammenhängen dargestellt [4]), und da auch, wie bereits erwähnt, die Zeitangabe von V. 1 für eine chronologisch-topographische Einreihung der Szene unbrauchbar ist, kann die Situation nur aus dem Stück selbst erschlossen werden. Hält sich Jesus eben am Ort der Untat, d.h. in Jerusalem auf, dann müsste der Zwischenfall unmittelbar

---

[1]) T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1949, 273 rechnet mit dieser und der erstgenannten Möglichkeit.

[2]) K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Gött. 1949[4], 165.

[3]) Zum jüdischen Vergeltungsglauben vgl. Hiob iv 7; viii 20; xxii 4 f; Jo ix, 1f sowie (K. H. Strack-) P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, II München 1924, 193-197.

[4]) Vgl. J. Schneider, Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes, *Synopt. Studien* (A. Wikenhauser z. 70. Geburtstag), München o.J. 207-229; J. Blinzler, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, ebd. 20-52.

vorher stattgefunden haben, weil sich die Kunde von der schrecklichen Tat selbstverständlich wie ein Lauffeuer in der ganzen Stadt verbreitet hat. Befindet sich Jesus gerade irgendwo im Lande, etwa in Galiläa, dann würde die Bluttat bereits einige Zeit zurückliegen. Von diesen beiden Möglichkeiten kommt nur die zweite in Betracht. Dafür spricht einmal der Umstand, dass die Berichterstatter sich mit dem erschütternden Ereignis, wie ihre aus Jesu Antwort zu erschliessenden Gedankengänge beweisen, schon einige Zeit beschäftigt und es innerlich zu verarbeiten gesucht haben. Überlegungen solcher Art stellt man nicht unter dem unmittelbaren Eindruck eines furchtbaren Erlebnisses an. [1]) Als ein weiteres Zeichen dafür, dass das Gespräch einige Tage nach dem Blutbad und in gewisser Entfernung von Jerusalem stattgefunden hat, müssen Jesu Worte über das Einsturzunglück V. 4 f gelten, die zweifellos von jeher mit den vorausgehenden Sätzen V. 2 f verbunden waren. Der Einsturz des Siloahturmes stand nicht in Zusammenhang mit der Ermordung der Galiläer — nur dieser Vorfall wird V. 1 als Neuigkeit erzählt, den Turmeinsturz erwähnt Jesus von sich aus —, hat also zu irgendeiner früheren Zeit stattgefunden. Die Parallelisierung der beiden Katastrophen versteht sich unter der Voraussetzung, dass auch schon auf das jüngere Ereignis von einer gewissen zeitlichen und örtlichen Distanz aus zurückgeblickt wird, sie liesse sich jedoch schwer verstehen, müsste man annehmen, Jesus befinde sich gerade in Jerusalem, umgeben von Menschen, die noch unter dem erschütternden Eindruck der eben stattgefundenen Hinschlachtung gesetzestreuer Landsleute stehen; ein *Unglück* der Vergangenheit kann man doch nicht gut in einem Atemzug nennen mit einer grauenhaften *Untat* ‚die hic et nunc vor sich geht. Auch aus der beiläufigen und nüchternen Art, wie der Evangelist (bzw. der Verfasser der Sonderquelle, die Lukas hier

[1]) Prof. Joachim Jeremias-Göttingen macht mich (in einem Brief vom 25.3.55) darauf aufmerksam, dass die Überbringer der Nachricht „frommer Pflicht entsprechend ihren Bericht mit den Worten geschlossen haben könnten: ‚Gepriesen sei der wahrhaftige Richter' " (Berakot ix 2); in diesem Fall wäre es „nicht nötig, Zeit in Anspruch nehmende theologische Reflexion einzuschalten". Aber angenommen, Jesus befinde sich augenblicklich in Jerusalem und erhalte von der eben und in nächster Nähe erfolgten Bluttat Kenntnis, ist es dann gut denkbar, dass die bestürzten und verstörten Boten ihre Meldung mit der Lobpreisformel geschlossen haben? Wurde die Formel, die in Berakot ix 2 nach Botschaften über Natur katastrophen vorgeschrieben wird, auch bei durch Menschenhand verursachten Katastrophen gebraucht?

wiedergibt) die Überbringung der Botschaft erzählt, ergibt sich, dass dieser sich die Szene irgendwo ausserhalb Jerusalems spielend vorstellt. Sonst, d.h. wenn er der Auffassung gewesen wäre, Jesus habe sich bei Eingang der Nachricht gerade in Jerusalem, am Schauplatz der Bluttat, aufgehalten, hätte er den Vorfall gewiss wesentlich dramatischer und lebendiger erzählt. Er hätte die Berichterstatter zum mindesten davon sprechen lassen, dass die Mordtat eben erst und in allernächster Nähe geschehen und von dem einen oder anderen aus ihnen vielleicht gar noch miterlebt worden ist. [1])

Wie lautete die Nachricht? Die Boten berichten ihm „von den [2]) Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte". In der Wendung „mit ihren Opfern" liegt eine gebräuchliche Redekürze vor; gemeint ist „mit dem Blut ihrer Opfer", da Blut mit Blut gemischt werden muss [3]). Das ergibt sich auch aus den sonstigen Stellen im jüdischen Schrifttum, wo die Wendung vom Vermischen des Blutes vorkommt. Nach 1 Sam xxvi 8. 10 hat sich David gegen Abischai gewandt, der den schlafenden Saul mit einer Lanze töten wollte. Dazu macht R. Schemuel ben Nachman (um 280) die Bemerkung: „Dem Abischai, Sohn Serajas, schwur David und sprach: So wahr Jahwe lebt, wenn du das Blut dieses Gerechten anrührst, so vermische ich dein Blut mit seinem Blut" [4]). Das bedeutet: Ich werde dich auf der Stelle töten, so dass dein Blut sich mit dem seinen vermischt. Aber nicht immer ist die Wendung ganz buchstäblich gemeint. Die zweite rabbinische Belegstelle lautet: „Gott sprach zu den Israeliten: Wenn ihr euch nicht beschneiden lasst, dürft ihr (vom Paschalamm) nicht essen. Sofort gaben sie sich hin und das Blut des Pascha wurde vermischt mit dem Blut der Beschneidung" [5]). Sinn: Am selben Tag, da das Blut des Pascha-

[1]) Dass die Situationsangabe nicht von Lukas frei geschaffen ist, lässt sich wahrscheinlich machen, s. J. Blinzler, Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannesevangeliums, *Biblica* 36, 1955, 20-35, spez. 24 A. 1.

[2]) In dem Artikel τῶν vor Γαλιλαίων liegt keine Andeutung, dass der berichtete Vorgang Jesus und seiner Umgebung bereits bekannt gewesen sei; er erklärt sich vielmehr daraus, dass der Evangelist (bzw. sein Gewährsmann) bei den Lesern eine Bekanntschaft mit dem Ereignis voraussetzt (ähnlich Mk xv 7 „bei dem Aufstand". Jo xviii 3 „die Speira"). Übrigens wird dadurch die schon in sich unwahrscheinliche Vermutung Mansons *a.O.* 273 ausgeschlossen, wonach die Meldung von den Sprechern frei erfunden war (um Jesus zu einer antirömischen Äusserung oder Handlung zu verleiten).

[3]) So treffend E. Klostermann, *Das Lukas-Evangelium*, Tüb. 1929², 142.

[4]) Midr. Ps vii § 2 (32a), Billerbeck *a.O.* II 193.

[5]) Ex R. 19 (81c), Billerbeck *ebd.*

lammes floss, floss auch das Blut derer, die sich beschneiden liessen. Von einer wirklichen Vermischung des Blutes kann hier keine Rede sein. Die Wendung ist vielmehr rhetorischer Ausdruck für die Gleichzeitigkeit des Blutvergiessens. Eine dritte Parallele findet sich bei Philo, De spec. legibus III 91. Philo gibt hier eine Begründung dafür, warum das mosaische Gesetz (Ex xxi 14) Mördern kein Asylrecht im Tempel gewährt: Wenn Mörder aus dem Heiligtum *nicht* herausgeholt werden dürften, dann bestünde Gefahr, dass die Verwandten und Freunde Ermordeter die Mörder im Tempel töteten, wodurch „das Blut von Opfern mit dem Blut von Mördern vermischt würde, das (Blut) der geheiligten (Opfer) mit dem unreinen (Blut von Verbrechern)" [1]). Hier *kann* die Wendung im buchstäblichen Sinn gemeint sein, sie muss es aber nicht. In allen drei Fällen jedoch setzt die Wendung voraus, dass bei ein und derselben Gelegenheit Blut von verschiedenen Körpern vergossen wird.

Wendet man diese Erkenntnis auf Lk xiii 1 an, dann erweisen sich bereits einige gelegentlich vorgebrachte *Deutungen der Stelle* als untextgemäss. Manche Erklärer haben angenommen, die Galiläer seien mit ihren Opfertieren *noch auf der Wanderung* zum Tempel nach Jerusalem begriffen gewesen [2]). Sollte das so zu verstehen sein, dass Pilatus nur die Galiläer, nicht auch deren Opfertiere niedermachen liess, dann wäre die Aussage vom Vermischen des Blutes offenkundig fehl am Platze gewesen. Ausserdem müsste man sich fragen, warum dann die Opfertiere überhaupt erwähnt sind. Diese Frage ist auch dann noch nicht befriedigend beantwortet, wenn die Meinung dieser Ausleger dahin gehen sollte, ausser den galiläischen Pilgern seien auch ihre Opfertiere getötet worden; dazu käme noch die weitere Frage, warum die Soldateska ihre Aktion auf die unschuldigen Tiere ausgedehnt haben soll. Die zitierte Philostelle zeigt, was der Sinn der Wendung vom Vermischen menschlichen Blutes mit dem von Opfertieren ist: es liegt „tragisch-anschauliche Darstellung" [3]) des Gedankens vor, dass die Bluttat

[1]) αἵματι γὰρ ἀνδροφόνων αἷμα θυσιῶν ἀνακραθήσεται, τὸ τῶν καθωσιωμένων τῷ μὴ καθαρῷ (Cohn-Wendland V 176, 6).

[2]) O. Holtzmann, *Das Neue Testament*, I Stg. 1926, 290; vgl. Rengstorf *a.O.* 165: Die römischen Schwerter können ihr Werk „nur entweder unter einem Zuge von galiläischen Jerusalempilgern oder aber im Tempelhof im Zusammenhang mit der Opferhandlung getan haben".

[3]) B. Weiss, *Kritisch-exeget. Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*, Gött. 1885[7], 484.

während der heiligen Handlung der Opferschlachtung erfolgte. Dem gleichen Zweck dient die Erwähnung der Opfer in dem Josephusbericht über die Niedermetzelung einer Menschenmenge innerhalb des Tempels durch Archelaus, wo gesagt wird, die Leute seien „neben ihren Opfern hingeschlachtet worden" [1]).

Im Lichte dieser Parallelen erscheint auch die neueste Auslegung unserer Stelle [2]) als abwegig. Danach sollen unter den „Opfern" *nicht Opfertiere*, sondern „Römer oder jedenfalls Beamte des Staates" zu verstehen sein, die das „Opfer" von galiläischen Aufständischen geworden seien; nach dieser Gewalttat habe Pilatus unter allen ihm erreichbaren galiläischen Zeloten ein Blutbad angerichtet. Für diese Deutung wird vorgebracht, dass Josephus von einer „Schlächterei im Tempel" (unter Pilatus) nichts wisse. Man wird dem entgegenhalten müssen, dass der jüdische Geschichtsschreiber auch von dem Vorfall, den diese Auslegung postuliert, nichts weiss, obwohl doch gerade die Ermordung von Römern oder römischen Beamten durch galiläische Zeloten sowie der blutige Gegenschlag des Prokurators besonders aufsehenerregende und denkwürdige Ereignisse gewesen wären. Die neue Deutung ist aber schon aus sprachlichen Gründen nicht vertretbar. Denn obwohl das Zeitwort θύω die allgemeine Bedeutung „abschlachten, hinmorden" haben kann (1 Makk vii, 19; Jo x 10), scheint es keinen Beleg dafür zu geben, dass das Substantiv ἡ θυσία im Sinne von „der Hinge-

[1]) Josephus, *Bell*, 2,2, 5 § 30 παρὰ δὲ ταῖς ἰδίαις θυσίαις ὠμῶς ἀπεσφάχθαι. Vgl. auch die Hinschlachtung von opfernden Juden bei der Einnahme Jerusalems durch Pompeius 63 v. Chr., worüber Josephus, *Bell.* 1, 7, 5 § 150 sagt: „Viele Priester blieben... unerschrocken bei der gottesdienstlichen Tätigkeit und wurden während der Darbringung von Trank- und Rauchopfern hingeschlachtet" (σπένδοντες δὲ ἀπεσφάττοντο καὶ θυμιῶντες); in Ant. 14, 4, 3 § 65 hebt er gleichfalls hervor, dass sich die Priester nicht durch Furcht abhalten liessen, während der Belagerung die Opfer (τὰς θυσίας) darzubringen; über die Einnahme des Tempels berichtet er dann (§ 66 f): Die Römer machten die im Tempel Befindlichen nieder, aber die mit den Opfern Beschäftigten setzten die gottesdienstliche Handlung fort (ἔσφαττον τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ, οἱ δὲ πρὸς ταῖς θυσίαις οὐδὲ ἧττον ἱερουργοῦντες). Überhaupt gehört ein φόνος ἐν τῷ ἱερῷ (Philo, *De spec. legibus* III 91) nach jüdischer Auffassung zu den schrecklichsten Verbrechen.

[2]) O. Cullmann, *Der Staat im NT*, Tüb. 1956, 9: „Ich glaube nicht, dass es sich hier um eine Schlächterei im Tempel handelt, wie man schon angenommen hat, zumal Josephus von einer solchen nichts weiss. Mit den 'Opfern' müssen Menschen gemeint sein. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Zelotenaufstand, bei dem Römer oder jedenfalls Beamte des Staates ums Leben gekommen sind. Pilatus mag die Gelegenheit benützt haben, um ein Blutbad unter allen galiläischen Zeloten anzurichten, die ihm im Zusammenhang mit der Angelegenheit erreichbar waren".

mordete" bzw. die Verbindung αἱ θυσίαι αὐτῶν im Sinne von „die von ihnen Hingemordeten" gebraucht werden konnte [1]). Im Neuen Testament jedenfalls wird θυσία ausschliesslich im religiös-kultischen Sinn verwendet zur Bezeichnung entweder des Opfers im eigentlichen Sinn (so immer in den Evangelien und in der Apg) oder des Opfers im übertragenen Sinn (vom Tod Christi oder vom „Leben der Christen als Selbsthingabe an Gott" [2]).

Die Jesus überbrachte Nachricht handelte also davon, dass *Pilatus durch seine Soldaten* [3]) *eine Gruppe von Galiläern, während sie bei der Schlachtung ihrer Opfertiere waren, niedermachen liess.* Darin ist sich die Forschung auch weithin einig. [4]) Der Vorfall lässt sich aber sowohl örtlich als auch zeitlich noch präzisieren. Da Opfer nur im *Tempel von Jerusalem* dargebracht werden konnten, muss dieser, näherhin der Priestervorhof, Schauplatz des Blutbades gewesen sein. Als Tag kommt nur der *Vortag eines Paschafestes* in Frage, denn das war der einzige Tag des Jahres, an dem Laien — und als solche sind die Galiläer natürlich zu denken — die Schlachtung der Opfertiere, in diesem Fall der Osterlämmer, selbst vornehmen durften (sonst besorgten das die Priester und Leviten) [5]). Da nun Jesus von dem Ereignis erst nachträglich und zwar ausserhalb Jerusalems Kenntnis erhält, muss es sich um den Vortag eines Paschafestes handeln, zu dem er entgegen seiner Gewohnheit [6]) nicht nach Jerusalem gepilgert war. Tatsächlich berichtet das Johannesevangelium — und zwar völlig unabhängig von Lk xiii 1-, dass Jesus das Pascha vor dem Leidenspascha nicht in Jerusa-

[1]) Weder bei Stephanus noch bei Liddell-Scott-Jones noch bei Passow oder Pape findet sich ein Beleg dafür.

[2]) Vgl. J. Behm, *Theol. Wörterb. z. NT* III, 180-190, spez. 182. — Man fragt sich übrigens noch, wie Pilatus Galiläer, die ihm doch gar nicht unterstanden, in seine Hand bekommen haben soll. Die Leute müssen sich also doch wohl in Jerusalem aufgehalten haben und das weist wieder auf ein Wallfahrtsfest hin, bei dem die Galiläer im Tempel opferten.

[3]) ἔμιξεν natürlich kausativ.

[4]) Es sei verwiesen auf E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I Lpz. 1901⁴, 491; Herm. Peter, Pontius Pilatus, der römische Landpfleger in Judäa, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 10, 1907, 1-40, spez. 12; E. v. Dobschütz, Pilatus, *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, XV Lpz. 1904³, 399; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1921², 378; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I Regensb. 1925³, 174; J. Ricciotti, *Das Leben Jesu*, Basel 1949, 29; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stg. 1956, 79; E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern 1957 68.

[5]) Nachweis bei Blinzler, *Biblica* 1955, 27-31.

[6]) Jo ii 13; xii 1. 12; vgl. auch Lk ii 41.

lem, sondern in Galiläa verbracht hat. [1]) Der Überfall fand demnach *genau ein Jahr vor dem Tode Jesu* statt, d.h., wenn sein Tod in das Jahr 30 n. Chr. angesetzt wird [2]), am *14. Nisan des Jahres 29 n. Chr.* [3])

Lässt sich aber nicht noch mehr über dieses Ereignis sagen? Von der Überzeugung ausgehend, dass ein so ernster und blutiger Zwischenfall von Josephus nicht mit Stillschweigen übergangen sein könne, hat man schon oft versucht, das Ereignis mit einem der *von Josephus berichteten Zusammenstösse* in Verbindung zu bringen. Wie dünn und dürftig jedoch diese Verbindungslinien sind, erhellt allein schon aus der Tatsache, dass man dabei nicht nur auf jede der drei uns aus Josephus bekannten Pilatusaffären, sondern sogar noch auf eine durch Archelaus veranlasste Metzelei, von der wir gleichfalls durch Josephus unterrichtet werden, zurückgegriffen hat. Da diese Hypothesen trotzdem immer wieder Anhänger finden und oft genug als gesicherte Tatsachen hingestellt werden [4]), müssen sie näher beleuchtet werden.

Der erste durch Pilatus verursachte Zwischenfall war nach der Darstellung des Josephus die *Feldzeichenepisode*. Der Prokurator hatte bald nach seinem Amtsantritt eines Nachts seine Truppen in Jerusalem einmarschieren lassen und zwar entgegen der bisherigen Gepflogenheit unter Mitführung der mit dem Kaiserbild versehenen Feldzeichen. Die erbitterte Bevölkerung strömte tags darauf nach Cäsarea und bestürmte Pilatus fünf Tage lang mit Bitten, die anstössigen Zeichen aus der heiligen Stadt zu entfernen. Pilatus beschied die Demonstranten schliesslich in die Rennbahn, liess sie durch eine Truppenabteilung mit blanker Waffe umzingeln und drohte, sie niedermachen zu lassen, wenn sie von ihrer Forderung nicht abstünden. Da aber die Menge in todesmutiger Entschlossenheit erklärte, lieber sterben zu wollen als den Frevel hinzunehmen, blieb

[1]) Im Anschluss an seinen Bericht über die kurz vor Pascha fallende (vi 4) Brotvermehrung (vi 1-15) bringt Johannes eine Reihe chronologisch verknüpfter Stücke (vi 16-vii 1), die sämtlich von galiläischen Begebenheiten handeln, um dann in vii 2 das bevorstehende Laubhüttenfest zu erwähnen.

[2]) Eine Datierung, die heute die meisten Anhänger hat, vgl. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensb. 1955², 55.

[3]) Nach den astronomischen Berechnungen von K. Schoch, Christi Kreuzigung am 14. Nisan, *Biblica* 9, 1928, 48-56, spez. 55 war dieser Tag der 18. April und zwar ein Montag.

[4]) So ist z.B. für R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gött. 1931², 57 und E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II Tüb. 1941, 217 die mehr als fragwürdige Identifikation des in Lk xiii 1 erwähnten Ereignisses mit dem Samariterüberfall Beweis dafür, dass die folgenden Jesusworte Lk xiii 2-5 „Gemeindebildung" sind.

Pilatus nichts übrig als einzulenken und die Entfernung der Feldzeichen anzuordnen [1]). Diese Begebenheit mit dem von Lukas erwähnten Galiläerblutbad in Zusammenhang zu bringen, wie vereinzelt versucht worden ist, [2]) geht auf keinen Fall an. Da die Feldzeichenepisode in den Spätherbst des Jahres 26 n. Chr. fiel [3]), kann sie Jesus nicht während seines öffentlichen Wirkens als Neuigkeit erzählt worden sein. Ausserdem spielte sich die Auseinandersetzung nicht während des Opferns noch im Tempel noch überhaupt in Jerusalem, sondern in Cäsarea ab und schliesslich hat Pilatus die in der Rennbahn versammelten Juden — es waren Leute aus Jerusalem und den angrenzenden Landbezirken, also nicht speziell Galiläer — zwar bedroht, aber zuletzt doch geschont.

Häufiger hat man den Galiläerzwischenfall mit dem *Tumult* in Verbindung gebracht, der dadurch ausgelöst wurde, dass Pilatus für den *Bau einer Wasserleitung* nach Jerusalem Tempelgelder verwendete [4]). Als der Prokurator um jene Zeit einmal in Jerusalem weilte und Gericht hielt, machte das zu Tausenden auf dem freien Platz vor dem Tribunal versammelte Volk seiner Entrüstung über den frevlerischen Eingriff in den heiligen Schatz durch wildes Klagen und Schreien Luft. Pilatus aber hatte von der beabsichtigten Kundgebung vorher Wind bekommen und seine Soldaten angewiesen, sich als Zivilisten mit verborgen gehaltenen Knütteln unter das Volk zu mischen. Als die Protestrufe immer mehr anschwollen, zogen die Soldaten auf ein verabredetes Zeichen des Pilatus die Knüttel unter dem Obergewand hervor und schlugen erbarmungslos auf die umzingelte Menge ein. Dabei „kamen viele Juden um, teils unter den Schlägen der Soldaten, teils dadurch, dass sie von ihren

---

[1]) Josephus, *Bell.* 2, 9, 2 § 169-174; *Ant.* 18, 3, 1 § 55-59.

[2]) So von C. H. Kraeling, The Episode of the Roman Standards at Jerusalem, *Harvard Theol. Review* 35, 1942, 263-289, spez. 286-288.

[3]) Der Tag der Zurücknahme war näherhin wohl der 3. Kislew (Ende November), wie sich aus Megillat Taanit 9 ergibt, s. Blinzler, *Prozess Jesu* 130 A. 3.

[4]) Für diese Hypothese haben sich mehr oder weniger bestimmt ausgesprochen: J. Belser, *Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, Freib. Br. 1913², 370; J. Pickl, *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, München 1939³, 245-248; U. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti*, Roma 1938², 114; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford 1938, 173; A. T. Olmstead, *Jesus in the Light of History*, New York 1942, 146-149; T. Corbishley, The History of Israel, in *A Cath. Commentary on Holy Scripture*, London 1953, 100; H. Haag, *Bibellexikon*, Einsied. 1951, 1345; vgl. noch V. E. Harlow, *The Destroyer of Jesus*, Oklahoma City 1954, 118 A. 6.

eigenen Landsleuten auf der Flucht zertreten wurden" [1]). Auch mit diesem Konflikt hat der Galiläerzwischenfall schwerlich etwas zu tun. Die Demonstranten werden als „Juden" bezeichnet und waren sicher wenigstens hauptsächlich Jerusalemer. Während die Notiz Lk xiii 1 an eine durch Schwerthiebe verursachte Metzelei denken lässt, haben sich die römischen Soldaten bei ihrer Aktion gegen die Tempelschatzdemonstranten auf ausdrückliche Weisung des Prokurators nicht der Schwerter, sondern nur der Knüttel bedient. Vor allem aber spielte sich das von Josephus berichtete Ereignis vor dem Tribunal des Prokurators ab, wo die Volksmenge von den Soldaten zuerst umzingelt und dann mit Stockschlägen auseinandergetrieben wurde. Dass die Juden von den Soldaten „eine Strecke weit verfolgt wurden, bis in den Tempel oder gar in den Priestervorhof geflüchtet und dort mit dem Schwert getötet worden seien, wäre eine gar zu kühne Zudichtung" [2]).

Eine andere Gruppe von Forschern ist der Ansicht, die lukanische Notiz beziehe sich auf den *Samariterüberfall*, der dem Prokurator Pilatus Amt und Würde gekostet hat [3]). Als im Jahre 36 n. Chr. ein samaritischer Pseudoprophet eine bewaffnete Schar von Anhängern in dem Dorf Tirathana am Fusse des Berges Garizim versammelte, um ihnen die auf dem Berg angeblich durch Moses vergrabenen heiligen Geräte zu zeigen, kam ihnen Pilatus zuvor, indem er den Zugang zum Berge mit Reiterei und Fussvolk besetzte. Es entspann sich ein Gefecht, in dessen Verlauf ein Teil der Samariter getötet, andere in die Flucht getrieben und viele gefangen genommen wurden. Die Vornehmsten und Einflussreichsten der Gefangenen und der zunächst Geflüchteten liess Pilatus später hinrichten. Die Samariter beschwerten sich darauf bei Vitellius, dem damaligen Legaten von Syrien, der den Prokurator zur Verantwortung nach Rom schickte[4]). Diese Gleichsetzungshypothese dürfte unter den bisher genannten die willkürlichste sein. Sie ist schon dadurch belastet, dass sie der lukanischen Überlieferung einen schlimmen Anachronismus unterstellen muss. Da der Samariterüberfall im Jahre 36 n. Chr. stattgefunden hat, Jesus aber wahrscheinlich im Jahre 30, keines-

[1]) Josephus, *Bell.* 2, 9, 4 § 175-177; *Ant.* 18, 3, 2 § 60-62.

[2]) Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, Lpz.-Erl. 1920[4], 521 A. 68.

[3]) So neben anderen J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1904, 71; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I Stg.-Berlin 1921, 204; Bultmann, *a.O.* 17; Hirsch, *a.O.* II 217; É. Mireaux, *La reine Bérénice*, Paris 1951, 231 f.

[4]) Josephus, *Ant.* 18, 4, 1f § 85-89.

falls nach 33 gestorben ist, könnte ihm die Begebenheit nicht zu seinen Lebzeiten erzählt worden sein. Der ganze Abschnitt Lk xiii 1-5 müsste als nachträgliche und in jeder Hinsicht ungeschickte „Gemeindebildung" angesehen werden [1]). Wie wenig fundiert diese in ihren Konsequenzen weitreichende Hypothese ist, erhellt daraus, dass sich das der Lukasnotiz und dem Josephusbericht Gemeinsame auf die einfache Tatsache beschränkt, dass Untertanen des Pilatus auf seine Veranlassung getötet wurden. In allen anderen und zwar gerade in den charakteristischen Punkten gehen die beiden Berichte auseinander. Die Getöteten bei Lukas werden ebenso bestimmt als Galiläer bezeichnet wie die bei Josephus als Samariter. Während Lukas mit aller Deutlichkeit zu erkennen gibt, dass die Galiläer während der Schlachtung ihrer Opfertiere niedergemetzelt wurden, ist im Josephusbericht von einem Opfer mit keiner Silbe die Rede. Und es ist nicht etwa bloss Zufall, dass Josephus eine Opferdarbringung der Samariter nicht erwähnt. Letztere können vielmehr gar nicht beim Opfern überfallen worden sein, da sie sich in diesem Augenblick gar nicht auf dem Garizim, ihrer althergebrachten Kult- und Opferstätte, befanden, sondern in oder bei dem Dorfe am Fusse des Berges.

Auch mit einer *Untat des Herodes Archelaus* ist die von Lukas erwähnte Episode schon gleichgesetzt worden. Bald nach dem Tode seines Vaters hat Archelaus im Jahre 4 v. Chr. dreitausend aufrührerische Juden, während sie die Paschaopfer darbrachten, im Tempel niedermachen lassen [2]). Der Abschnitt Lk xiii 1 f soll eine Diskussion zwischen den Jüngern und Jesus über eben diesen Vorfall wiedergeben [3]). Wenn diese Hypothese auch den entschiedenen Vorzug

---

[1]) Mireaux, *a.O.* 232 f hält zwar diese Schlussfolgerung nicht für notwendig, da er den Tod Jesu in das Frühjahr 36 n. Chr. ansetzen möchte; aber dieser Spätansatz ist unmöglich (nicht weil, wie Wellhausen, *a.O.* 71 meint, Pilatus zu Ostern 36 nicht mehr im Amt gewesen wäre — er ist in Wirklichkeit erst Ende 36 oder Anfang 37 abgesetzt worden, s. Blinzler, *Prozess Jesu* 132 A. 8 — ,sondern weil dieser Spätansatz mit Lk iii 1 absolut unvereinbar ist).

[2]) Josephus, *Ant.* 17, 9, 3 § 213-218; *Bell.* 2, 1, 3 § 8-13; auch in seinen Berichten über die in Rom gegen Archelaus erhobenen Anklagen kommt Josephus auf den Vorfall zu sprechen, vgl. *Ant.* 17, 9, 5 § 230. 237; 17, 9, 6 § 240-243; *Bell.* 2, 2, 5 § 30. 34. — Der 14. Nisan des Jahres 4 v. Chr. fiel auf den 10. April, vgl. Schürer, *a.O.* I 416.

[3]) So S. E. Johnson, A Note on Luke 13: 1-5, *Anglican Theol. Review* 17, 1935, 91-95. Noch schärfer J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952³, 218 A. 106: „Der Vers Lk 13, 1 verwechselt Pilatus mit Archelaus, der dreitausend Menschen, darunter viele Galiläer, im Tempel töten liess".

hat, dass sie der lukanischen Wendung von der Vermischung des Blutes der Überfallenen mit dem ihrer Opfer voll gerecht würde, so lässt sie sich doch nicht aufrechterhalten. Die brutale Aktion des Archelaus lag zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu bereits über 30 Jahre zurück, der Überfall Lk xiii 1 wird ebenda als Neuigkeit erzählt. Zur Bezeichnung des Urhebers der Untat verwendet Lukas nicht etwa irgendeine allgemeine, sowohl auf den Ethnarchen als auch auf den späteren Prokurator passende Titulatur wie Herrscher, Machthaber o.ä., er bezeichnet ihn vielmehr nur mit seinem Eigennamen und zwar nennt er ihn eben nicht Archelaus, sondern Pilatus. Gegen die Ansicht, dass das von Lukas erzählte Gespräch ursprünglich von der Archelausuntat gehandelt habe, zeugt aber wohl entscheidend der Fortgang der Rede Jesu. Nachdem dieser nämlich zu dem Schicksal der während des Opferns Getöteten Stellung genommen hat, fügt er als zweites Beispiel einer schweren Heimsuchung den Einsturz des Turmes von Siloah an, bei dem achtzehn Jerusalemer ums Leben kamen. Diese Katastrophe muss, da sie als Parallelfall zum Galiläermord eingeführt wird, in ihrem Ausmass der ersterwähnten Katastrophe mindestens ebenbürtig gewesen sein, da sonst ihre Erwähnung matt, ja deplaziert hätte klingen müssen[1]). Dann aber ist es ausgeschlossen, dass das erste Beispiel vom Blutbad des Archelaus gehandelt hat, bei dem nicht weniger als dreitausend Personen umgebracht wurden. Mit einem derartigen Massenmord an heiliger Stätte ist ein Unglücksfall, der achtzehn Menschen das Leben kostete, überhaupt nicht vergleichbar.

„Viel verträglicher mit der kurzen Angabe des Lukas" findet Theodor Zahn[2]) eine noch frühere Episode aus der jüdischen Geschichte. Als der Hohepriesterkönig *Alexander Jannäus* (103-76 v. Chr.) an einem Laubhüttenfest am Altare stand und opfern wollte, wurde er vom Volk unter Schmährufen mit Zitronen beworfen. Darauf liess er an die sechstausend Juden niedermetzeln.[3]) Aber alles, was gegen die eben genannte Hypothese vorzubringen ist, spricht auch, zum Teil noch in verstärktem Masse, gegen diese

---

S. 204 A. 73 schreibt er vorsichtiger: „Vielleicht hat Lukas (xiii, 1), als er von den Galiläern spricht, ‚deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischte', diesen mit Archelaus verwechselt".

[1]) Nach dem Gesetz des „Achtergewichts" ist das letzte Glied einer Reihe oder Aufzählung das gewichtigste.

[2]) *A.O.* 521 A. 68.

[3]) Josephus, *Ant.* 13, 13, 5 § 372f; vgl. *Bell.* 1, 4, 3 § 88f.

Gleichsetzung, die übrigens von ZAHN nicht im Ernst vertreten wird. [1])

Das in Lk xiii 1 erwähnte Ereignis lässt sich also mit keinem einzigen der durch Josephus berichteten Zwischenfälle identifizieren. Ist es nun aber denkbar, dass Josephus dieses doch immerhin nicht gerade alltägliche Ereignis übergangen hat? Sein *Schweigen* wird vielfach für *auffallend* erklärt und als Argument gegen die Geschichtlichkeit der lukanischen Angabe gewertet [2]). Dieser Punkt verdient also besondere Aufmerksamkeit.

Dass die beiden Geschichtswerke des Josephus keine vollständige Darstellung auch nur der wichtigeren politischen Ereignisse der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. sind, sondern zahlreiche Lücken aufweisen, ist bekannt. Das Schweigen des Josephus über einen Vorfall, der anderweits gut und klar bezeugt ist, gibt demnach im allgemeinen keinen Anlass zu kritischer Beanstandung dieses Zeugnisses. Nun scheint aber Josephus gerade die Untaten und Übergriffe des Pilatus mit einer gewissen Sorgfalt zusammengetragen zu haben. Von keinem anderen Prokurator der Jahre 6 —41 n. Chr. weiss er so viel — und zwar lauter Unerfreuliches — zu berichten wie von diesem. Trotzdem wäre es ein Irrtum anzunehmen, dass der jüdische Geschichtsschreiber in der Aufzählung der Pilatusuntaten (oder dessen, was von den Juden als Untat empfunden wurde) Vollständigkeit erreicht habe. Beweis dafür ist der nur von Philo berichtete Konflikt in der Angelegenheit der Weiheschilde [3]). Wenn Josephus diesen Vorfall, der dem Prokurator sogar einen Tadel des Kaisers selbst eingetragen hat, mit Stillschweigen überging, dann kann er durchaus noch den einen oder anderen Zwischenfall unerwähnt gelassen haben, sei es dass seine Quellen darüber keinen Aufschluss gaben, sei es dass er der Ansicht war, dass damit in das von ihm gezeichnete Gesamtcharakterbild des römischen Beamten kein neuer Zug eingefügt worden wäre. Ein besonders hervorstechendes Ereignis kann der Galiläerzwischenfall nicht gewesen sein. Keinesfalls handelte es sich um einen Massenmord. Wieder muss auf Lk xiii 4 f verwiesen werden. Wenn nämlich

[1]) Ältere Ausleger (vgl. WEISS, *a.O.* 484 A. 2, PLUMMER, *a.O.* 337) haben die Notiz mit der Revolte des Judas von Gamala ca. 6 n. Chr. in Verbindung gebracht (JOSEPHUS, *Ant.* 18, 1, 1 § 4; *Bell.* 2, 8, 1 § 118); aber abgesehen davon, dass die Ankömmlinge in Lk xiii 1 eine Neuigkeit berichten, ist von einer Niedermetzelung von Judasleuten im Tempel nichts überliefert.

[2]) Vgl. z.B. WELLHAUSEN, *a.O.* 71, KLOSTERMANN, *a.O.* 142.

[3]) PHILO, *Leg. ad Caium* 38 § 299-305.

Jesus auf die Nachricht von der Tötung der Galiläer den der Vergangenheit angehörenden Unglücksfall, bei dem achtzehn Menschen den Tod fanden, zur Sprache bringt, dann muss die Zahl der von Pilatus Getöteten geringer als achtzehn gewesen sein. Eine kurze und schnelle Polizeiaktion des Pilatus, bei der — sagen wir: — ein Dutzend Leute ums Leben kamen, wird in den Augen des Josephus, der mehr als einmal von Massakern berichten muss, bei denen Tausende — auch im Tempel! — niedergemetzelt wurden [1]), nicht ein unbedingt erwähnenswertes Vorkommnis gewesen sein — immer vorausgesetzt, dass er davon überhaupt erfahren hat. Der Zusammenstoss war eben einer der vielen, von denen Josephus nur summarisch berichtet. So spricht er einmal allgemein von den üblen Folgen der aufrührerischen Tätigkeit des Judas von Gamala, dem er die Schuld dafür gibt, dass es fortan „zu Aufständen und öffentlichem Blutvergiessen" gekommen, dass das Volk bis zur Eroberung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. „dauernd unruhig" gewesen, dass „ein Krieg nach dem anderen ausgebrochen" sei und dass die Juden „unter den beständigen Angriffen schwer zu leiden" gehabt hätten [2]). Das Schweigen des Josephus über die in Lk xiii 1 erwähnte Episode berechtigt also noch nicht zur Anzweiflung ihrer Geschichtlichkeit.

Die lukanische Angabe liesse sich höchstens dann anfechten, wenn das Berichtete *in sich unwahrscheinlich* wäre, d.h., wenn der Vorfall sich schwer in die damalige Zeitsituation einfügen oder dem sonstigen Verhalten der als beteiligt genannten Personen, in diesem Fall der Galiläer und des Pilatus, widersprechen würde. Was den ersten Punkt betrifft, so haben die angeführten Josephuszeugnisse bereits deutlich gemacht, dass in jenen Jahren Konflikte zwischen der einheimischen Bevölkerung und der römischen Besatzungsmacht geradezu an der Tagesordnung waren. Auch daraus, dass gerade Galiläer es gewesen sein sollen, die jene Aktion des Pilatus ausgelöst haben, lässt sich kein Argument gegen die Glaubwürdigkeit der Angabe ableiten. Allerdings unterstanden die Galiläer [3]) zur Zeit

[1]) Vgl. *Ant.* 17, 9, 3 § 218; 18, 3, 2 § 62; 20, 5, 3 § 112; *Bell.* 2, 1, 3 § 13; 2, 9, 4 § 177; 2, 14, 9 § 305-308; 5, 1, 5 § 30-35.

[2]) *Ant.* 18, 1, 1 § 7 f.

[3]) Dass das Wort „Galiläer" nicht allein für die Bewohner von Galiläa, sondern auch speziell für „Zeloten" gebraucht worden sei, wie gelegentlich behauptet wird (Bultmann, *a.O.* 57, A. C. Headlam, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, London 1923, 59. 63, vgl. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Lpz. 1934, 179), lässt sich nicht beweisen. Wer die „Galiläer" in den

Jesu nicht dem römischen Prokurator, sondern dem Tetrarchen Herodes Antipas. Aber der Zwischenfall ereignete sich ja, wie eine Analyse der Lukasnotiz ergibt, nicht auf galiläischem Boden, sondern während der Schlachtung der Paschalämmer im Tempel von Jerusalem, und dass die Galiläer zu diesem und zu den anderen Wallfahrtsfesten nach Jerusalem zu kommen pflegten, ist ebenso gut bezeugt [1]) wie die Tatsache, dass diese Festtage Zeiten politischer Hochspannung waren, bei denen es mehr als einmal zu blutigen Ausschreitungen kam [2]). Mit dem, was uns vom Charakter der Galiläer bekannt ist, stimmt der von Lukas erwähnte Vorgang vollkommen überein. Wenn nämlich Pilatus opfernde Galiläer niedermachen liess, so setzt dies voraus, dass sich diese Leute irgendeiner Unbotmässigkeit schuldig oder verdächtig gemacht hatten [3]). Nun weiss aber Josephus gerade von den Galiläern zu berichten, dass sie gern rebellierten. Sie waren, wie er versichert, „ständig neuerungssüchtig" und „von Natur aus zu Umstürzen geneigt", sie

---

Sektenverzeichnissen bei JUSTIN, *Dial.* 80, 4 und EUSEBIUS, *Hist. eccl.* 4, 22, 7 (nach HEGESIPP) sind, ist ungewiss. Des Aufrührers Judas Beiname „der Galiläer" (JOSEPHUS, *Ant.* 18, 1, 6 § 23; 20, 5, 2 § 102; *Bell.* 2, 8, 1 § 118; 2, 17, 8 § 433; *Apg.* v 37) weist sicher auf seine Herkunft aus Galiläa (seine Heimat Gamala gehörte zwar geographisch zu Gaulanitis, politisch aber zu Galiläa, vgl. FELTEN, *a.O.* I 170 A. 6). Dass das Wort auch in Lk xiii 1f im gewöhnlichen Sinn gebraucht ist, beweist die nachfolgende Erwähnung der Jerusalemer V. 4.

[1]) Galiläer sind als Festpilger erwähnt bei JOSEPHUS, *Ant.* 20, 6, 1 § 118, als Pfingstfestpilger 17, 10, 2 § 254. Vgl. Lk 2, 41. Das dreimalige Erscheinen (Pascha, Pfingsten, Laubhütten) des erwachsenen Israeliten im Heiligtum von Jerusalem war vorgeschrieben in Ex xxiii 17; xxxiv 23 f; Deut xvi 16 f.

[2]) Vgl. JOSEPHUS, *Ant.* 17, 9, 3 § 213 f (Aufruhr im Tempel am Paschafest); 17, 10, 2 § 254-264 (Aufstand gegen Sabinus am Pfingstfest); 20, 5, 3 § 105-112 (Aufstand unter Cumanus am Paschafest); vgl. vor allem die Bemerkung des JOSEPHUS, *Ant.* 20, 5, 3 § 106 f: „Als das sogenannte Paschafest, an dem wir nur ungesäuertes Brot zu essen pflegen, bevorstand und eine ungeheure Menschenmenge zu demselben herbeiströmte, befürchtete Cumanus, es möchten Unruhen entstehen, und gab deshalb einer Kohorte Soldaten den Befehl, in Wehr und Waffen die Säulenhallen des Tempels zu besetzen, um etwa ausbrechende Ruhestörungen gleich zu unterdrücken. Das hatten auch die früheren Landpfleger an Festtagen stets angeordnet" (Übersetzung nach H. CLEMENTZ).

[3]) E. MCNEILL POTEAT, *Parables of Crisis*, New York 1950, 56 entnimmt den Jesusworten Lk xiii 2f, die Galiläer hätten sich überhaupt nichts zuschuldenkommen lassen, sondern seien lediglich deswegen, weil sie opferten, überfallen worden. Aber eine solche Tat des Pilatus ist geschichtlich völlig undenkbar. Ausserdem sagt Jesus ja nicht, dass die Getöteten ganz unschuldig gewesen seien, sondern nur, dass sie keine grösseren Sünder waren als die sonstigen Galiläer.

hatten geradezu „Freude an Aufständen" [1]). An einer anderen Stelle nennt er sie „von Jugend auf mit dem Kampf vertraut" und fügt hinzu, „den Männern habe es sie nie an Mut und dem Lande nie an Männern gefehlt" [2]). Galiläa ist denn auch später im jüdischen Krieg ein Zentrum der Aufstandsbewegung geworden. Und schliesslich fügt sich auch die Gestalt des Prokurators Pilatus tadellos in den von Lukas gezeichneten oder vorausgesetzten Rahmen. Dass Pilatus ein Statthalter war, der mit jüdischen Rädelsführern nicht lange Federlesens zu machen pflegte, beweisen alle Episoden, die Josephus von ihm überliefert. Auch Philo nennt ihn „von Charakter unbeugsam und rücksichtslos hart" und wirft ihm „häufige Morde ohne Urteilsspruch" vor [3]). Nach Lk xiii 1 muss sich Pilatus, der in Cäsarea residierte [4]), zur Zeit des Zwischenfalls in Jerusalem aufgehalten haben. Tatsächlich wissen wir aus anderen Zeugnissen, dass die Prokuratoren zu den Wallfahrtsfesten, namentlich zum Paschafest, nach Jerusalem zu kommen pflegten, um bei etwaigen Unruhen sofort eingreifen zu können [5]).

Werden alle diese Tatsachen in Rechnung gesetzt, dann besteht wirklich kein Grund mehr, der Mitteilung des Lukas Misstrauen entgegenzubringen.

Da der Vorfall bei keinem Profanhistoriker erwähnt wird, bleibt noch die Frage zu prüfen, ob sich nicht im *Neuen Testament* da und dort Berichte oder Berichtsfragmente finden, die mit dem Ereignis zusammenhängen und geeignet wären, seine Hintergründe oder Begleitumstände etwas aufzuhellen. In der Tat glaubt man solche Hinweise gefunden zu haben.

So sind mit dem Galiläerzwischenfall schon folgende Begebenheiten in Zusammenhang gebracht worden: 1) der Turmeinsturz Lk xiii 4 [6]); 2) der in Mk xv 7 erwähnte Aufstand, an dem Barabbas beteiligt war [7]); 3) das Vergehen der zwei „Räuber", die zusammen mit

[1]) *Vita* 17 § 87.

[2]) *Bell.* 3, 3, 2 § 42.

[3]) *Leg. ad Caium* 38, § 301 f.

[4]) Josephus, *Ant.* 18, 3, 1 § 55-59; *Bell.* 2, 9, 2 § 171; Tacitus, *Hist.* 2, 78 nennt daher Caesarea „Iudaeae caput".

[5]) Vgl. besonders Josephus, *Ant.* 20, 5, 3 § 107. Nach *Bell.* 2, 14, 3 § 280 f hielt sich der Prokurator Florus zusammen mit Cestius Gallus, dem Legaten von Syrien, an einem Paschafest in Jerusalem auf.

[6]) R. Eisler, 'Ιησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας, II Heidelb. 1930, 516-525; Pickl, *a.O.* 245; H. G. Wood, Interpreting this Time, *New Testament Studies* 2, 1956, 261-266, spez. 263.

[7]) H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, Tüb.-Lpz. 1901³, 376; Belser, *a.O* 370; Eisler, *a.O.* II 461-463; 515; Pickl, *a.O.* 49; Corbishley, *a.O.* 100.

Jesus gekreuzigt wurden [1]); 4) Jesu Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung [2]); 5) der angeblich in Jo vii 9 - x 21 bezeugte „Laubhüttenfestaufstand" [3]).

Manche Autoren verknüpfen mit Lk xiii 1 nicht nur eines, sondern mehrere dieser Ereignisse. Besonders kombinationsfreudig zeigt sich Robert Eisler [4]), der die Begebenheiten 1-4 zusammennimmt und auf diese Weise folgenden Hintergrund für den „Galiläeraufstand" gewinnt: Jesu Einzug in Jerusalem hatte den Charakter einer messianischen Volksdemonstration, ja eines förmlichen Volksaufstandes. Durch Jesu Angriff auf die Bankhalter und Opferviehhändler im Tempel kam es sogar zu Blutvergiessen. „In der ganzen Welt gibt es keinen Ochsentreiber, der sich, seine Herde oder seinen Herrn vom Markt vertreiben lässt, ohne sein Messer zu ziehen und auf den Gegner loszuhauen und zu stechen" [5]). Der Gegenschlag der Römer kam rascher, als Jesus und seine galiläischen Anhänger erwartet hatten. Schon am Nachmittag des Pascharüsttages, als im Tempel die Osterlämmer geschlachtet wurden und Jesus auf dem Wege zum Abendmahlssaal war, trafen Truppen des Pilatus ein und begannen auf die in den Tempel eingedrungenen Galiläer einzuhauen. Auch die mit ihnen verbündeten Zeloten von Jerusalem, die durch Überrumpelung der Wache den Siloahturm an der Südspitze der Stadt besetzt hatten, wurden von den römischen Truppen angegriffen und, nachdem der Turm mit schwerem Belagerungsgerät zum Einsturz gebracht worden war, überwältigt. An jedem dieser beiden von den Aufständischen besetzten Orte muss irgend jemand während der Abwesenheit Jesu die Aufrührer befehligt haben und diese zwei Führer sind die zwei nachmals rechts und links von ihm gekreuzigten „Räuber".

Man mag die Phantasie und die Geschicklichkeit bewundern, mit der Eisler aus den verschiedenen isolierten Angaben der Evangelien eine geschlossene dramatische Geschichte zu gestalten versteht, aber man muss nachdrücklich bestreiten, dass seine Rekonstruktion mit ernster Geschichtsforschung etwas zu tun hat. Es sei davon abgesehen, dass die Evangelientexte nirgends eine Zusammengehörigkeit der genannten Einzelepisoden nahelegen. Hier genüge

[1]) Eisler, *a.O.* II 525f; Pickl, *a.O.* 146.
[2]) Eisler, *a.O.* II 459-463; 469-499.
[3]) Belser, *a.O.* 370; Pickl, *a.O.* 245; Olmstead, *a.O.* 149. 233.
[4]) Ihm steht allerdings Pickl, der die Begebenheiten 1, 2, 3 und 5 (mit Lk xiii 1) kombiniert, kaum nach.
[5]) Eisler, *a.O.* II 515.

der Nachweis, dass bei keinem der fünf Ereignisse eine Beziehung zu Lk xiii 1 wahrscheinlich gemacht werden kann.

Der Einsturz des Turmes von Siloah (1) hat mit dem Galiläermord sicher nichts zu tun. Da Jesus den Turmeinsturz von sich aus als etwas allen bereits Bekanntes erwähnt, während ihm der Galiläerüberfall als Neuigkeit berichtet wird, muss jenes Ereignis vor diesem stattgefunden haben [1]). Der Wortlaut bei Lk xiii 4 lässt übrigens nicht daran denken, dass der Turmeinsturz und die dadurch verursachte Tötung von achtzehn Jerusalemern absichtlich herbeigeführt worden ist [2]). Man kann auch nicht behaupten, dass nur in diesem Fall die Turmepisode ein passendes Parallelbeispiel zur Galiläerepisode bilde [3]). Gerade wenn es sich bei dem einen Ereignis um eine Untat, beim anderen um ein Unglück handelt [4]), versteht man sehr gut, dass Jesus jene Meldung zum Anlass nimmt, die frühere Episode zur Sprache zu bringen. Da seine Umgebung dazu neigte, allen Menschen, die plötzlich aus dem Leben gerissen wurden, besondere Schuldhaftigkeit zuzuschreiben, lag es nahe, neben den durch das römische Schwert Umgekommenen auch noch von solchen zu sprechen, die durch einen Unglücksfall hinweggerafft worden waren, da eine nicht durch Menschenhand, sondern gleichsam durch Gottes Hand herbeigeführte Katastrophe erst recht jenen falschen Vergeltungsglauben wachrufen musste [5]). Weder im einen noch im anderen Fall — das will Jesus sagen — ist „das schlimme Los ein Erkenntnismittel für das Mass der Verschuldung" [6]). Die Annahme, dass es sich bei dem Turmeinsturz um ein Bauunglück anlässlich der Errichtung einer Wasserleitung durch Pilatus

[1]) Eisler, *a.O.* II 511 gibt Lk xiii 4 folgendermassen wieder: „(Hierauf fragen die verstörten Boten weiter:) Und jene, die Achtzehn, auf die der Siloahturm gestürzt ist und hat sie getötet? (Worauf Jesus antwortet:) Glaubt ihr, dass sie schuldiger gewesen sind, als alle anderen Bewohner von Jerusalem?" Die eingeklammerten „Ergänzungen" sind freie Zutat Eislers.

[2]) ἐφ' οὓς ἔπεσεν . . . καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς. Es wird also nicht gesagt, dass der Turm zum Einsturz gebracht worden sei.

[3]) Wood, *a.O.* 263: „The fall of the tower in Siloam was not an natural calamity but a military operation. The two incidents are then strictly parallel, being reactions of Roman authority to suspected or incipient insurrection". Er verweist auf Josephus, *Bell.* 2, 17, 8 § 436. Vgl. dagegen Bornkamm, *a.O.* 185 A. 37 („Doch das ist unsicher").

[4]) Vgl. Manson, *a.O.* 274: „. . . an accident and not an incident"; Poteat, *a.O.* 57: „It was not an atrocity, it was an accident".

[5]) Lagrange, *a.O.* 379 erinnert daran, dass man sich nach dem Erdbeben von Messina viel Mühe gegeben habe zu beweisen, dass es dort moralisch viel schlechter bestellt gewesen sei als sonstwo.

[6]) Hauck, *a.O.* 179.

handelte, hat manches für sich [1]), wenn sie sich auch nicht strikt beweisen lässt.

Die drei weiteren Begebenheiten der obigen Liste (2, 3, 4) können schon aus chronologischen Gründen nicht mit Lk xiii 1 in Verbindung gebracht werden. Der Galiläerzwischenfall spielte sich, wie gezeigt, genau ein Jahr vor Jesu Todespascha ab. Er kann also nichts zu tun haben mit dem zu Anfang der Leidenswoche erfolgten Einzug in Jerusalem und der (wahrscheinlich [2]) unmittelbar folgenden Tempelreinigung, ganz zu schweigen davon, dass die Berichte darüber von einem förmlichen Volksaufstand und gar von einem Eingreifen römischer Truppen nicht das geringste erkennen lassen. Auch der Barabbas-Aufstand sowie das Vergehen der beiden Räuber können höchstens einige Wochen, keinesfalls ein ganzes Jahr zurückliegen, da die römischen Prokuratoren mit Unruhestiftern jeder Art kurzen Prozess zu machen pflegten.

Was den angeblichen „Laubhüttenfestaufstand" (5) anlangt, so entpuppt sich dieser bei nüchterner Lektüre von Jo vii 9- x 21 als reines Phantasieprodukt. Wohl wird dort erzählt, dass Jesus während dieser Tage durch sein Predigen und Wunderwirken grosses Aufsehen erregte [3]), dass das Volk teils für, teils gegen ihn Partei ergriff [4]), dass das Synedrium ihn mehrmals durch Gerichtsorgane zu verhaften [5]) und die Menge ihn einmal sogar zu steinigen versuchte [6]), aber von einer aufruhrähnlichen Zusammenrottung der Anhänger Jesu und einem Eingreifen der römischen Truppen wird kein Wort gesagt.

Nur *eine* Begebenheit wird in den Evangelien berichtet [7]), die

[1]) Zu dieser Auffassung neigen z.B. PLUMMER, *a.O.* 339; ZAHN, *a.O.* 520 A. 69; LAGRANGE, *a.O.* 379 f; HAUCK, *a.O.* 179; MANSON, *a.O.* 274; RENGSTORF, *a.O.* 166. Wann die Wasserleitung gebaut wurde, lässt sich dem Josephusbericht nicht entnehmen. Hängt der Turmeinsturz wirklich damit zusammen, dann fand der Bau (und der damit in Verbindung stehende Tumult) vor Ostern 29, also noch in den ersten Jahren der Amtszeit des Pilatus statt. Es liesse sich in der Tat gut begreifen, dass der Prokurator dieses wichtige Projekt bald nach seinem Amtsantritt (Herbst 26) in Angriff genommen hat.

[2]) Nur die Synoptiker erzählen die Tempelreinigung in Verbindung mit dem Einzug Jesu in Jerusalem zu Anfang der Leidenswoche, während Johannes sie an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu stellt.

[3]) Jo vii 14; viii 20. 30; ix 1-46;

[4]) Jo vii 12. 25. 40-42; viii 30; x 19.

[5]) Jo vii 30. 32. 44. 45.

[6]) Jo viii 59.

[7]) Eine ganz abenteuerliche Vermutung äussert Ephraem (G. MÖSINGER, *Evangelii concordantis expositio facta a s.Ephraemo doctore Syro. In Latinum translata a J. B. Aucher*, Venetiis 1876, 165) zu Lk xiii 1: Das Blutbad sei

wirklich mit dem Galiläerzwischenfall in Zusammenhang stehen wird: die *Speisung der Fünftausend*. Beide Ereignisse gehören zweifellos chronologisch nahe zusammen. Die Brotvermehrung fand nach Jo vi 4 kurz vor einem Paschafest statt, und zwar dem das letzte Lehrjahr Jesu einleitenden Paschafest, die Ermordung der Galiläer am Vortag eben dieses Festes. Hier wie dort spielen galiläische Festpilger eine Rolle; denn dass sich die „grosse Volksmenge" Jo vi 2. 5 zu einem erheblichen Teil aus Galiläern zusammensetzte, die kurz darauf zum Paschafest nach Jerusalem kamen, ist auf Grund der szenischen Angaben (Jo vi 1 f; Mk vi 32 f) und der chronologischen Notiz (Jo vi 4) von vornherein anzunehmen; übrigens scheint Johannes mit der Erwähnung des nahe bevorstehenden Paschafestes (vi 4) gerade die Anwesenheit einer so ungewöhnlich grossen Menschenmenge erklären zu wollen: „Es war eben die Nähe des Festes, welche grössere Volksmassen in Bewegung gesetzt und daher ermöglicht hatte, dass diesmal so viel mehr als sonst Jesu nachfolgten" [1]). Vor allem aber befand sich jene galiläische Menschenmenge in einer hochgradigen politischen Erregung, wie sie bei den bald darauf von Pilatus in Jerusalem gemassregelten Galiläern vorausgesetzt werden muss. In Jo vi 14 f wird darüber berichtet: „Als die Menschen sahen, welches Zeichen er gewirkt hatte, sagten sie: Dieser ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll. Da Jesus nun merkte, dass sie daran waren zu kommen und ihn gewaltsam fortzuführen, um ihn zum König zu machen, zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein". Mit anderen Worten: Unter dem gewaltigen Eindruck des Speisungswunders glaubten die Menschen in Jesus den verheissenen mosesgleichen Propheten von Deut. xviii 15, den man mit dem Messias gleichsetzte, sehen zu dürfen, und wollten ihn, nötigenfalls mit Gewalt, nach Jerusalem als dem Sitz der Theokratie führen, um ihn dort zum messianischen König auszurufen. Diese grobe Missdeutung seiner Person und Sendung veranlasste Jesus, sich dem Volk zu entziehen. Freilich berichtet nur Johannes von solchen politischen Absichten der Teilnehmer am Speisungswunder. Aber auch der Markusbericht lässt noch an einer versteckten Stelle

---

eine Strafaktion des Pilatus gegen die galiläischen Würdenträger gewesen, die am Tage der Enthauptung des Täufers als Gäste bei Herodes weilten (Mk vi 21)!

[1]) B. Weiss, *Kritisch-exeget. Handbuch über das Evangelium des Johannes*, Gött. 1886[7], 259.

durchblicken, dass die Speisung aufseiten des Volkes eine ausserordentliche Reaktion hervorgerufen haben muss. Wenn Markus nämlich unmittelbar nach dem Speisungsbericht fortfährt „Und sofort *zwang* er seine Jünger, ins Boot zu steigen und vorauszufahren (hinüber) nach Bethsaida, während er selbst die Volksmenge entliesse" (vi 45), so verrät sich in dieser schroff und hastig anmutenden Absonderung der Jünger von der Menge, dass es zwischen Jesus und dem Volk zu einer dramatischen Spannung gekommen sein muss [1].

Wie immer das Missverständnis der Menge entstanden sein mag [2],

---

[1]) Vgl. F. Hauck, *Das Evangelium des Markus*, Lpz. 1931, 85 zu Mk vi 45: „Völlig klar wird die Lage erst durch Jo (vi 15), nach dem Jesus sich dem Volk, das ihn zum Messiaskönig ausrufen will, entzieht".

[2]) Es sei hier wenigstens auf drei Umstände hingewiesen, die es einigermassen begreiflich erscheinen lassen, dass die Volksmenge auf Grund des Speisungswunders in Jesus den politischen Messiaskönig gekommen glaubte. 1) Schauplatz der Brotvermehrung war ein „einsamer Ort" (ἔρημος τόπος Mk vi 32 35) am Ostufer des galiläischen Sees (Jo vi 1), näherhin ein Berg (Jo vi 3) in dem wenig bewohnten Bergland, das sich an die Ebene südöstlich von Bethsaida (Lk ix 10) anschliesst. Nun war im Judentum der Zeit Jesu die Erwartung lebendig, dass der Messias zur Vorbereitung der Befreiung des Volkes seine Anhänger in die Wüste führen werde. Im Midr. Ruth ii 14 (132b) heisst es: „Wohin wird er (der Messias) sie (Israel) führen? Aus dem Land in die Wüste Juda; s. Hos. ii 16: Deswegen siehe, ich will sie locken und sie in die Wüste führen" (Billerbeck, *a.O.* I 86 f). Josephus berichtet von „Verführern und Betrügern, die unter dem Vorwand göttlicher Sendung auf Umwälzung und Aufruhr hinarbeiteten und das Volk zu religiöser Schwärmerei hinzureissen suchten, indem sie es in die Wüste (εἰς τὴν ἐρημίαν) lockten, als ob Gott ihnen dort durch Wunderzeichen ihre Befreiung ankündigen würde" (*Bell.* 2, 13, 4 § 259). An anderer Stelle sagt er, dass „Gaukler und Betrüger die Menge beredeten, ihnen in die Wüste (εἰς τὴν ἐρημίαν) zu folgen, wo sie mit Gottes Beistand offenbare Zeichen und Wunder tun würden" (*Ant.* 20, 8, 6 § 167f). So hat unter der Statthalterschaft des Cuspius Fadus (um 44) ein gewisser Theudas (vgl. *Apg* v 36) eine ungeheure Menschenmenge dazu bewogen, ihm unter Mitnahme ihrer gesamten Habe an den Jordan zu folgen, dessen Fluten er durch sein Machtwort teilen würde, so dass sie ihn trockenen Fusses überschreiten könnten (*Ant.* 20, 5, 1 § 97). Unter Felix (52-60 n. Chr.) gewann ein ägyptischer Betrüger, der sich wie Theudas als Prophet ausgab, an die 30 000 Anhänger, mit denen er aus der Wüste (ἐκ τῆς ἐρημίας) auf den Ölberg zog, um von dort aus Jerusalem zu befreien (*Bell.* 2, 13, 5 § 261 f; *Ant.* 20, 8, 6 § 169 f; vgl. *Apg* xxi 38 εἰς τὴν ἔρημον). Auch unter Festus verhiess ein Gaukler der Menge Glückseligkeit und Befreiung von allem Elend, wenn sie ihm bis in die Wüste (μέχρι τῆς ἐρημίας) folge (*Ant.* 20, 8, 10 § 188). Nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. erbaten die Zeloten als letztes freien Abzug in die Wüste (εἰς τὴν ἔρημον *Bell.* 6, 6, 3 § 351), „um dort der endlichen Rettungstat Gottes zu warten" (G. Kittel, *Theol. Wörterb. z. NT* II 654-657, spez. 656). Drei Jahre später sammelte in Kyrene ein Weber namens Jonathan eine Menge besitzloser Leute um sich und führte sie in die Wüste (εἰς τὴν ἔρημον),

sicher ist, dass Jesus von dem politisch orientierten Messianismus seiner Landsleute wie sonst [1]) so auch hier nichts hat wissen wollen. In einigen Äusserungen, die in der synoptischen Überlieferung bald nach dem Speisungsbericht gebracht werden, scheint er auf solche Ideen anzuspielen. So warnt er einmal seine Jünger „vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes" (Mk viii 15). Dieses dunkle Wort ist wahrscheinlich eine Warnung vor politischen Messiashoffnungen [2]). Auch die Zeichenforderung dürfte in diesen Zusammenhang gehören (Mk viii 11-13; vgl. Jo vi 30). Was die Pharisäer wollen, ist ein eindrucksvolles „Zeichen vom Himmel", das auch sie von seiner Messianität überzeugen sol'. Jesus weiss, welche Zeichen man vom Messiaskönig erwartet und zieht sich deshalb, im Innersten bewegt über gänzliche Missverstehen seiner Sendung, aus Galiläa, seinem bisherigen Wirkungsfeld, zurück. Weiterhin steht fest, dass Jesu unmittelbare Nachfolger, also seine Jünger, sich an der Messiaskönig-Demonstration nach der Brotvermehrung nicht beteiligt haben [3]). Das ergibt sich sowohl aus Johannes (vi 15; „Sie

wo er ihnen Wunder und Erscheinungen zu zeigen versprach (*Bell.* 7, 11, 1 § 438). Vgl. noch Mt xxiv 26; J. JEREMIAS, *Theol. Wörterb. z. NT* IV 864-867. 2) Die wunderbare Speisung musste die Erinnerung an das Mannawunder des Moses wachrufen. Nach dem in der rabbinischen Literatur mehrmals bezeugten Satz „Wie der erste Erlöser (Moses), so der letzte Erlöser (der Messias)" erwartete man vom Messias als dem zweiten Moses ein entsprechendes Wunder; s. JEREMIAS, *Theol. Wörterb. z. NT* IV 864. 3) Auch der Umstand, dass die Brotvermehrung in der Vorpaschazeit spielt, mag den Glauben, dass in Jesus der Messias als zweiter Moses erschienen sei, gefördert haben. „Wie Gott das Volk durch Moses und Aaron in der Paschanacht zur Freiheit rief, so wird er es durch den Messias zur Freiheit rufen, und zwar ebenfalls in der Paschanacht" (JEREMIAS ebd.).

[1]) Vgl. die Schweigegebote Jesu und überhaupt den mit dem Stichwort „Messiasgeheimnis" umschriebenen Tatsachenkomplex; dazu J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, Regensb. 1954³, 155-159.

[2]) J. BLINZLER, *Herodes Antipas und Jesus Christus*, Stg. 1947, 12-16.

[3]) Die Meinung CULLMANNS, *a.O.* 9-12 und WOODS, *a.O.* 265, dass ein Teil der Jünger, ja des Zwölferkreises, zur Zelotenpartei gehörte, ist unbeweisbar und unwahrscheinlich, vgl. J. BLINZLER, Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem, *Passauer Studien* (Festschr. Bischof Simon K. LANDERSDORFER), Passau 1953, 25-55, spez. 30-36. Simons Beiname „der Zelot" (*Apg* i 13, Lk vi 15; vgl. Mk iii 18, Mt x 4) bezeichnet den Apostel zwar als Angehörigen der nationalistischen Partei, bedeutet aber sicher „der gewesene Zelot", genau wie in Mt x 3 die Befügung „der Zöllner" sich auf die frühere Tätigkeit des Matthäus und in Mk xiv 3 = Mt xxvi 6 die Beifügung „der Aussätzige" sich auf eine frühere Krankheit des betreffenden Simon bezieht. Vor allem ist es unmöglich, dass Simon Petrus Mitglied der Zelotenparteiwar, wie CULLMANN, *a.O.* 11 nach dem Vorgang von EISLER, *a.O.* II 68 annehmen möchte. Wenn ein Simon unter den Zwölfen „der Zelot" ist, dann kann doch der andere Simon nicht auch Zelot gewesen sein.

waren daran zu kommen", es sind also nicht Leute seiner unmittelbaren Umgebung) als auch aus Markus (vi 45, wo zwischen den Jüngern und der Volksmenge streng unterschieden wird). Träger jener enthusiastischen Messiaskönigs-Ideen waren vielmehr lediglich „outsiders" [1]).

Jesus trennt sich sofort von diesen Leuten. Mehr noch: Er unterlässt es, diesmal zum Paschafest nach Jerusalem zu ziehen, und bleibt in Galiläa [2]). Aber damit war das Feuer der Erregung, das jene galiläischen Massen erfasst hatte, natürlich nicht schon zum Erlöschen gebracht. Wenn die Menschen sogar mit dem Gedanken gespielt hatten, Jesus unter Umständen selbst gegen seinen Willen nach Jerusalem zu schaffen und zu ihrem König auszurufen, dann ist anzunehmen, dass in ihren Herzen und Köpfen die messiaspolitischen Träume und Hoffnungen auch während der folgenden Tage noch lebendig waren, also auf ihrer Wallfahrt nach Jerusalem und nicht zuletzt nach ihrem Eintreffen in der heiligen Stadt, war doch das Fest, das sie dort zu feiern sich anschickten, das grosse nationale *Freiheitsfest*. Bei dieser Sachlage müsste es fast ein Wunder genannt werden, wenn es zwischen diesen erregten Menschen und der römischen Besatzung nicht zu irgendwelchen Misshelligkeiten gekommen wäre. Die äusseren Vorbedingungen für den in Lk xiii 1 erwähnten Konflikt waren also zweifellos gegeben. Welcher Art die Handlung der Galiläer war, die das Eingreifen des Pilatus auslöste, entzieht sich unserer Kenntnis. Vielleicht hatten galiläische Pilger die Unbesonnenheit begangen, ihrer Überzeugung, dass der Tag der nationalen Befreiung unmittelbar bevorstehe, allzu deutlich Ausdruck zu geben, vielleicht hatten sie in ihrem Freiheitstaumel auf dem Gang zum Tempel römische Soldaten durch Zurufe oder Gesten provoziert. Es muss durchaus keine besonders tollkühne Tat gewesen sein, die den Prokurator dazu bestimmte, seine Leute zu einer kurzen und bündigen Strafaktion in die geheiligten Tempel-

---

[1]) So mit Recht P. E. Davies, Jesus and the Role of the Prophet, *Journ. of Bibl. Literature* 64, 1945, 241-254, spez. 244. 253.

[2]) Beweis: Jo vi 4- vii 2, s. oben S. 32 Anm. 1. Als Grund für das Verbleiben in Galiläa nennt Jo vii 1 die Feindseligkeit der Jerusalemer, die Jesus seit der Sabbatheilung v 16-18 zu töten suchten (zur Frage der Umstellung von Kap. v und vi vgl. Blinzler, *Biblica* 1955, 33 A. 2). Da sich diese Angabe aber nicht speziell auf das Unterlassen der Osterwallfahrt (Jo vi 4) bezieht, wird durch sie nicht ausgeschlossen, dass Jesus die Osterwallfahrt auch mit Rücksicht auf die messiaspolitischen Absichten seiner galiläischen Landsleute unterlassen hat.

bezirke eindringen zu lassen [1]). An Wallfahrtsfesten, namentlich am Paschafest, wo Abertausende von Juden in Jerusalem beisammen waren und die Wellen national-religiöser Erregung die Gemüter nicht zur Ruhe kommen liessen, war die Lage so explosiv, dass schon ein geringfügiges Zeichen von Aufsässigkeit genügte, um die Römer zu drastischen Massnahmen zu veranlassen, da diese aus langer Erfahrung wissen mussten, dass nur durch energische Befolgung des Grundsatzes „principiis obsta" die Stadt unter Kontrolle gehalten und eine allgemeine Volkserhebung, gegen die schliesslich auch ihre gesamten verfügbaren Truppen machtlos gewesen wären, verhindert werden konnte.

So ergibt eine umfassende Auswertung und Sichtung der einschlägigen Quellen, dass die schlichte, untendenziöse, aber trotzdem oft verkannte, missdeutete oder als wertlos beiseitegeschobene

[1]) Es ist sehr gut möglich, dass diese Strafaktion des Pilatus gegen Untertanen des galiläischen Landesfürsten zu der „Feindschaft" zwischen Herodes und Pilatus geführt hat, die durch den „diplomatischen Händedruck" zwischen beiden anlässlich des Prozesses Jesu beigelegt wurde (Lk xxiii 12). Für diese Erklärung, die freilich nicht die einzig mögliche ist (s. BLINZLER, *Prozess Jesu*, 146), sprechen vier Überlegungen: 1) Die Niedermetzelung einiger seiner Untertanen muss den Tetrarchen sehr verstimmt haben, weniger wohl aus Mitgefühl mit seinen Landeskindern, als vielmehr deswegen, weil am kaiserlichen Hof, dessen Gunst er sich unter allen Umständen erhalten wollte, der Eindruck entstehen musste, als lasse er es an der nötigen Sorgfalt und Energie in der Ausmerzung reichsfeindlicher Elemente fehlen. Nach Lage der Dinge wird er von Pilatus auch kaum vorher von der Aktion unterrichtet worden sein. 2) Wenn Herodes zum Paschafest des Todesjahres Jesu nach Jerusalem kam, so werden ihn dazu schwerlich ausgesprochen religiöse Motive bewogen haben. Der aufgeklärte Fürst hat sich nämlich sonst um das jüdische Gesetz herzlich wenig gekümmert, wie seine dem Gesetz hohnsprechende Ehe mit Herodias oder die Ausstattung seines Palastes in Tiberias mit heidnischen Tierfriesen beweist (auch der Jerusalembesuch, den er zu Pfingsten 37 n. Chr. zusammen mit Vitellius unternahm — Ant. 18, 5, 3 § 122 —, hatte wie bei Vitellius selbst so auch bei ihm mehr politische als religiöse Gründe). Behält man aber im Auge, dass am Paschafest des Jahres 29 der blutige Zusammenstoss zwischen einigen seiner Untertanen und Pilatus stattgefunden hatte, dann begreift man, dass er es für richtig hielt, beim nächsten Paschafest unbedingt persönlich in Jerusalem anwesend zu sein. 3) War die Entfremdung zwischen den beiden wirklich in der Niedermetzelung einiger aufrührerischer oder aufruhrverdächtiger Galiläer begründet, dann versteht man ferner, warum Pilatus auf den Gedanken kam, den angeblichen Aufrührer Jesus von Nazareth, statt ihn selbst abzuurteilen, an das Forum des Herodes zu überweisen. 4) Schliesslich wird gut verständlich, warum es gerade durch die Jesusepisode zu einer Versöhnung zwischen den beiden kam: Herodes musste in der Geste des Pilatus eine Art Abbitte oder doch wenigstens so etwas wie eine Zusicherung sehen, künftig nicht mehr so brüsk und ohne Rücksprache mit dem galiläischen Fürsten gegen dessen der Unruhestiftung verdächtigen Untertanen vorzugehen.

Notiz in Lk xiii 1 auch einer strengen historischen Kritik standhält. Die kurzen Worte geben nicht nur willkommene Kunde von einer für die politische Situation Palästinas unter der Prokuratur des Pilatus bezeichnenden Episode, sondern erlauben auch einen überraschenden Einblick in eine bedeutsame Phase des öffentlichen Wirkens Jesu. In knapper Zusammenfassung lässt sich der Inhalt jener Notiz folgendermassen wiedergeben: Von den galiläischen Paschafestpilgern des letzten Lehrjahres Jesu, die sich seit dem Speisungswunder in einer messiaspolitischen Hochstimmung befanden, hatten sich einige durch irgendwelche unbesonnene Äusserungen oder Handlungen, kurz bevor sie in Jerusalem am Nachmittag des 14. Nisan an die Schlachtung der Osterlämmer gingen, der Auflehnung gegen die römische Besatzungsmacht verdächtig oder schuldig gemacht, worauf Pilatus, um eine allgemeine Revolte zu verhindern, eine Truppenabteilung in den Tempel schickte, jene Galiläer während des Opferns überfallen und sie oder einen Teil davon, im ganzen kaum mehr als ein Dutzend Leute, töten liess. Diese Galiläer gehörten nicht zu den Jüngern Jesu, der sich im Gegenteil von ihren Ansichten und Absichten scharf distanziert hatte, vielleicht auch gerade deswegen zu diesem Paschafest nicht nach Jerusalem gepilgert war, weil er messiaspolitische Demonstrationen voraussah und nicht durch seine Anwesenheit noch verschärfen wollte. In Lk xiii 1 ist der Augenblick festgehalten, wo ihm in Galiläa die Nachricht von dem wenige Tage zuvor stattgefundenen Blutbad überbracht wurde.

Schrottgasse 12

DIE ÜBERMACHT DER GNADE
EINE STUDIE ZUR THEOLOGIE DES PAULUS

VON

WALTER GRUNDMANN
Eisenach/Hainstein

I.

Die geschichtliche Bedeutung des Apostel Paulus besteht darin, dass er nicht nur das Evangelium als Botschaft für die Völker verstanden hat und darum der Völkerapostel geworden ist, sondern dass er diesem Verstehen Ausdruck gegeben hat in einer entsprechenden Theologie, in der deutlich wird, dass das Evangelium die Menschheit angeht. Das tut er dadurch, dass er die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi nicht bezieht auf Mose oder David oder eine andere Gestalt aus der Heilsgeschichte Israels, sondern auf Adam und damit Jesus Christus als den zweiten Adam bezeugt. Das geschieht in den grundlegenden Ausführungen Röm v 12 ff, deren entscheidende Bedeutung für das Verständnis des Römerbriefes und darüber hinaus für die Theologie des Paulus überhaupt vor allem von ANDERS NYGREN erkannt und erhellt worden ist [1]), und in 1. Kor xv 20-22. 44b-49.

Der erste Adam entstammt der Erde und ist ein irdisches Wesen, der zweite Adam dagegen stammt vom Himmel und ist der himmlische Mensch. Gegenüber dem griechischen und auch hellenistisch-gnostischen Kreislaufdenken aber denkt der Apostel das Aufeinander dieser beiden Adam geschichtlich: „nicht zuerst das Geistliche, sondern das Beseelte, danach das Geistliche" (1. Kor xv 46). Die Ausdrücke „das Beseelte" und „das Geistliche" sind bestimmt durch die Charakterisierung des ersten Menschen als Träger eines

[1]) A. NYGREN, *Der Römerbrief* (1951) bes. 19-37; auf eine durchgängige Erörterung der zu unserem Thema gehörigen exegetischen und theologischen Literatur ist bewusst verzichtet, um das von uns vertretene Gesamtbild geschlossen darbieten zu können. Für die notwendige Literatur sei ausser auf die Kommentare vor allem zu Röm. und 1. Kor hingewiesen auf *ThWNT* I 7-9; 141-143; 368-372; 392; II 223-229; III 920-955; 999-1034; IV 1016-1084; V 885-895; VI 58-63; 170-173. Ferner vgl. L. GOPPELT, *Typos, die typologische Deutung des AT im Neuen* (1939).

beseelten Leibes und des letzten Adam als Träger eines geistlichen Leibes (xv 44).

Diese Charakterisierung lässt nun sofort erkennen: diese beiden Adam, der erste und der letzte, haben typologische Bedeutung, d.h. sie schliessen jeweils die Gesamtheit der Menschen in sich. Sie sind, jeder in seiner Weise, Repräsentanten. „Welcher Art der irdische (Mensch), solcher Art sind auch die irdischen (Menschen) und welcher Art der Himmlische, solcher Art sind auch die Himmlischen" (xv 48). Als Repräsentanten qualifizieren sie zugleich die Menschen in ihrem Sein. Der erste Adam bringt über die Menschen Sünde und Tod und verhaftet die ganze Menschheit unter der Sünden- und Todesherrschaft, wie Paulus vor allem Röm v 12 ff. ausführt. Sünde ist dabei verstanden als eine dämonische Macht, die die ganze Menschheit gefangen hält. Im Bereich dieser Herrschaft können auch gute Taten geschehen, aber sie können die Gefangenschaft nicht durchbrechen und aufheben (vgl. Röm vi 16, 23; vii 22-24). Die Kriegsherrin Sünde zahlt als Sold an die ihr Verfallenen den Tod aus, d.h. die hoffnungslose Vernichtung der menschlichen Existenz. Der letzte Adam bringt den Menschen die Gerechtigkeit und damit das Leben; in ihm werden die Menschen frei von der Herrschaft der Sünde und des Todes zu einem Leben, das auf Gott hört und ihm gehört (vgl. Röm vi 16 f, 22 ua). Darin aber ist ihnen das todüberwindende Leben gegeben.

Diese qualifizierende Repräsentanz der beiden Adam, des ersten und des letzten, lässt sie sichtbar werden als Vertreter zweier Weltzeitalter. Adam ist der Vertreter des bestehenden Weltzeitalters, von dem Paulus sagt, es sei das bestehende böse Weltzeitalter (Gal i 4). Der zweite Adam aber ist der „letzte", und er gehört dem kommenden, dem eschatologischen Weltzeitalter zu, das er heraufführt als der Herr dieses eschatologischen Weltzeitalters. Insofern ist Adam der Typus des Kommenden (Röm v 14). Zusammenfassend ist also zu sagen: das bestehende Weltzeitalter ist repräsentiert in Adam, und es ist durch ihn qualifiziert zu Sünde und Tod; das kommende Weltzeitalter ist repräsentiert in Christus, und es ist durch ihn qualifiziert zu Gerechtigkeit und Leben. Das bestehende Weltzeitalter ist die geschichtliche Voraussetzung des Kommenden, die erste Schöpfung die Grundlage der eschatologischen Schöpfung. Paulus denkt nicht in übereinanderliegenden Räumen wie die jüdisch-hellenistische Gnosis, sondern er denkt in einander ablösenden Zeiten, wie die jüdische Eschatologie.

Das Problem, das auf dieser Grundlage entsteht ist dies: wie verhalten sich die beiden Weltzeitalter zueinander, wenn das eine durch das andere abgelöst wird? Wie geht diese Ablösung vor sich? Und wie verhalten sich Christenheit als die Gemeinde derer, die Jesus Christus als Herrn anerkennen und darin der „Leib des Christus" sind, und Menschheit zu einander, Menschheit verstanden als die Menge derer, die von Christus nichts wissen oder ihm die Anerkennung verweigern? Die letzte Frage wird dadurch brennend, dass beide, Adam und Christus, jeweils die ganze Menschheit repräsentieren und qualifizieren. Das Wort „alle" begegnet in den Ausführungen über Christus als den zweiten Adam in auffallender Weise (vgl. Röm v 18 f; xi 32; 1. Kor xv 22, 51 f).

Das bestehende Weltzeitalter wird durch Adam repräsentiert und qualifiziert, und das geschieht dadurch, dass von Adams Verfehlung gesprochen wird; sie wird als Ungehorsam bezeichnet, und er selbst ist sündigender Mensch (vgl. Röm v 15 16 19). Das Wesen der Verfehlung Adams ist sein Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes; der Ungehorsame ist der Sünder. Dadurch ist die Menschheit von Gott losgerissen und gegen ihn gestellt. Ihr Trachten ist Feindschaft wider Gott (vgl. Röm v 8+10; viii 7). Die ungehorsame Verfehlung des Adam repräsentiert die Menschheit als eine in Feindschaft gegen Gott verharrende Gemeinschaft und wirkt ihren Tod als Widerstand Gottes gegen sie. In diese Darstellung ist des Paulus eigene Erfahrung eingegangen, denn ihm wurde vor Damaskus seine Erfüllung des Gesetzes, zur der die Verfolgung der Gemeinde für ihn gehörte, als Feindschaft wider den Herrn offenbar. Gegenüber der Tat Adams ist die Tat des letzten Adam Gehorsam und als solche gerechte Tat; dieser Gehorsam geschieht in seinem Kreuz. „Er wurde gehorsam bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuz" (Phil ii 8). Seine Hingabe ans Kreuz ist seine rechte Tat, die der Verfehlung Adams entgegentritt, Gehorsam gegen Ungehorsam. Dieser Gehorsam wird als „Gnadengabe", als „Geschenk durch die Gnadenkraft des einen Menschen Jesus Christus" bezeichnet (Röm v 15 f) und in seiner Auswirkung grundsätzlich von der Verfehlung des ersten Adam unterschieden, denn das Geschenk des Gehorsams Jesu Christi führt aus vielen Übertretungen heraus zur Gerechtsprechung (Röm v 16), die das Leben schenkt. Die gerechte Tat Jesu Christi ist Geschenk an die Menschheit, die sie löst aus dem Zwang der Vergeltung, nach der aus Verfehlung Tod folgt. Das geschieht dadurch, dass Gott den Ge-

horsam bis zum Tod mit der Erhöhung zur lebenspendenden Herrschaft beantwortet (vgl. Phil ii 9-11). Die gerechte Tat Jesu Christi als Gnadengabe weist gegenüber dem vergeltenden Zwang grössere Kraft auf und dringt zu den Vielen, d.h. zu allen, die unter diesem Zwang stehen, durch. So ist Kreuz und Auferstehung die eigentliche Äonenwende, in ihr vollzieht sich die Ablösung des bestehenden durch den kommenden Äon. Darum konzentriert Paulus das Christusereignis in Kreuz und Auferstehung.

Dabei wird nun eine eigenartige Differenzierung sichtbar. „Wenn nämlich durch eines Verfehlung der Tod zur Herrschaft kam durch den einen, wieviel mehr werden die, die das Übermass der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den einen Jesus Christus" (Röm v 17). Hier ist die Parallelisierung nicht durchgeführt; statt dass der Herrschaft des Todes auf Grund der Verfehlung des einen Menschen Adam die Herrschaft des Lebens auf Grund der gerechten Tat des einen Menschen Jesus Christus gegenübergestellt würde, wird von denen gesprochen, die die Lebensherrschaft ausüben. Diese Lebensherrschaft ist vermittelt „durch den einen Jesus Christus"; ausgeübt aber wird sie von denen, die die Auswirkung dieser gerechten Tat empfangen, bezw. die sie empfangen als Gnadenkraft und Geschenk der Gerechtigkeit, deren Übermass in der Wirkung der Tat Jesu Christi sichtbar wird. Diese Empfangenden sind die Christen oder die Glaubenden, die den Namen der Herrn Jesus Christus anrufen (vgl. Röm x 10-14). Nun fährt aber Paulus in diesem Zusammenhang fort: „Also, wie es durch eines Verfehlung bei allen Menschen zum Verdammungsurteil gekommen war, so kommt es durch des einen gerechte Tat für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen als Sünder dargestellt wurden die vielen, so werden durch den Gehorsam des einen als Gerechte dargestellt werden die vielen" (Röm v 18 f). Alle und die vielen sind synonym gebraucht; in beiden Fällen ist jeweils im Vordersatz von der ganzen Menschheit, die durch Adam repräsentiert wird, gesprochen. Kann der gleiche Ausdruck im Nachsatz, der von der eschatologischen Zukunft spricht, die aus der eingetretenen Äonenwende folgt, eine andere Bedeutung haben als auch „die ganze Menschheit", wie sie in Jesus Christus repräsentiert wird? Oder soll „alle" bezw. „die vielen" im Nachsatz auf die Glaubenden beschränkt werden? Wir stehen vor der Frage, wie sich die Christenheit als Leib Christi zu der Menschheit, die Christus nicht kennt bezw. der

Verkündigung seiner Herrschaft nicht folgt, verhält. In diesem Zusammenhang gewinnt nun unsere Beobachtung Gewicht: die Verse 18 und 19 des Kap. v des Römerbriefes sind streng parallel aufgebaut, nicht aber Vers 17. Der parallele Aufbau der Verse 18 und 19 lässt u.E. nicht zu, „alle" bezw. „die vielen" im zweiten Teil anders als im ersten zu verstehen. Jeweils geht es um die ganze Menschheit. In V. 17 aber wird der Parallelismus durchbrochen, weil von der Auswirkung des Christusereignisses bei den Christen, die es als Geschenk empfangen, gesprochen wird. Sie üben die Lebensherrschaft durch Jesus Christus aus. Das wird nur von den Christen gesagt. Ihre Ausübung der Lebensherrschaft aber — so wird gefolgert werden müssen — kommt denen zugute, die in Vers 18 „alle", in Vers 19 „die vielen" genannt werden. Die Befreiung der Menschheit aus dem Zwang von Sünde und Tod erfolgt in der Tat Jesu Christi; sie wirkt sich aus in den Christen, die Teilhaber der Herrschaft Jesu Christi werden und durch die er sie ausübt, und sie führt zur Befreiung der ganzen Menschheit durch die Herrschaft der Glaubenden, die ihnen Jesus Christus verleiht. Durch die Verfehlung Adams sind alle dem Zwang von Sünde und Tod unterliegende Knechte geworden; durch die Tat Jesu Christi geschieht die Befreiung der Menschheit zur Lebensherrschaft, in die die Glaubenden eingesetzt werden und die den anderen allen zugute kommt. Das ist die Übermacht der Gnade gegenüber dem verurteilenden und die Sündenherrschaft bestätigendem Gesetz, „damit, wie die Sünde herrschte durch den Tod, so auch die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zum Leben durch Jesus Christus unseren Herrn" (Röm v 20 f).

Die Äonenwende ist durch die gerechte Tat Jesu Christi eingetreten; sie hat die Feindschaft der Menschheit wider Gott enthüllt, und sie ist durch die Antwort Gottes in der Auferweckung Jesu Christi zugleich der Anbruch des kommenden Äons, des eschatologischen Weltzeitalters. Ihm gehören die Glaubenden als der Leib Christi zu; und er vollendet sich in der vollendeten Befreiung der gesamten Menschheit. Das ist das „Übermass der Gnade" (vgl. Röm v 16 17 20). Diese grundlegende Erkenntnis des Paulus lässt sich erhärten auf Grund dessen, was Paulus über die einzelnen Stadien des Durchbruches des kommenden Weltzeitalters sagt, der geradezu ein Drama in drei Akten ist. Dazu müssen 1. Kor xv 20-28 und Röm. viii 18-23 herangezogen werden.

2.

Das Vorspiel dieses Dramas ist das Kreuz, die gerechte Tat Jesu Christi. Dass sie zum Geschenk der Befreiung an die an Sünde und Tod versklavten und von ihnen gefangenen Menschen wird, ist in diesem Vorspiel nicht zu sehen. Wenn über ihm der Vorgang niedergeht, dann ist nur sichtbar: der mit dem Anspruch auftrat, der Bringer des kommenden Weltzeitalters zu sein, ist hinausgedrängt worden vom bestehenden gegenwärtigen Weltzeitalter, ist in ihm der Vernichtete. Der Jude vermag in ihm nur einen Skandal zu sehen, denn ein Gekreuzigter ist ein Verfluchter (vgl. Gal iii 13) und zu ihm sich bekennen, ist ein skandalöser Vorgang; deshalb ist Paulus zum Verfolger der Gemeinde geworden und hat von den Christen den Widerruf mit der Formel „Ein Fluch ist Christus" (vgl. 1. Kor. xii 3) gefordert. Der Grieche aber sieht in dem Bekenntnis zum Gekreuzigten eine Torheit, auf die er mit Lachen reagiert (vgl. 1. Kor. i 23). Für die Glaubenden aber ist diese Kreuz „Gottes Kraft und Gottes Weisheit"; weiser als die Weisheit der Menschen und stärker als die Kraft der Menschen (1. Kor i 24 f). Denn Gott hat Jesus Christus auferweckt und erhöht, was freilich dem Glauben allein zugänglich ist. „Nun aber ist Christus auferweckt von den Toten, Erstling der Entschlafenen" (1. Kor xv 21). Der Ausdruck „Erstling" entstammt der Opfersprache und meint die Erstlingsgabe, z.B. von der Getreideernte oder vom Wurf der Herde, und diese Erstlingsgabe qualifiziert den ganzen Ertrag als heilig (vgl. bei Paulus Röm xi 16). Erstling meint also, auf Jesus Christus angewendet, nicht nur den ersten in einer Reihe, sondern zugleich den, durch den die ganze Reihe neu qualifiziert wird. „Erstling" hat die gleiche typische Bedeutung, die ins Auge gefasst ist, wenn von Jesus Christus als dem zweiten oder letzten Adam gesprochen wird. Das macht die Fortsetzung deutlich: „Da nämlich durch einen Menschen der Tod kam, kommt auch durch einen Menschen Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle auferweckt werden" (1. Kor xv 21 f). Wiederum wird von allen gesprochen, und zwar sowohl im Bezug auf Adam als auch auf Jesus Christus. Das aber ist genau die gleiche Aussage, auf die die Erörterung bereits geführt hatte. Nun aber setzt die Darstellung des Fortganges ein. Die Auferweckung Jesu Christi ist der Beginn des ersten Aktes in jenem Drama der Weltvollendung, nachdem das Vorspiel mit der Kreuzigung abgeschlossen hatte.

Für die folgende Darstellung ist zu beachten, dass sie sehr stark mit militanten Ausdrücken arbeitet. Es wird von der Unterwerfung der Feinde geredet, und der Tod wird der letzte Feind genannt. Am Ende des Kapitels, nachdem von der Totenauferstehung gesprochen worden ist, heisst es: „Verschlungen ist der Tod in den Sieg! Wo nun, Tod, ist dein Sieg?", und es erklingt der Dankruf: „Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren Herrn Jesus Christus" (1. Kor, xv 54 f. 57). Schon der erste Ausdruck τάγμα aber gehört in diesen militanten Sprachgebrauch hinein: τάγμα ist auch die Ordnung, in der ein Heer, das in die Schlacht zieht, aufgestellt wird. Am Anfang steht der Erstling Christus, Anführer, Herzog, Vorkämpfer in einem, ihm folgen zusammen mit seiner Parusie seine Leute, „die des Christus sind", und dann heisst es, kommt das τέλος Man ist geneigt, τέλος mit „Ende" oder „Ziel" zu übersetzen. Aber die Übersetzung ist deshalb fraglich, weil Christus und die Christusleute nicht „alle" sind, und in der Aufzählung der Ordnung, in der die Auferstehung „aller" erfolgt, fehlen die, die nicht Christus selbst und seine Leute sind. Deshalb wird man τέλος übersetzen müssen mit „das Gros" oder „die übrigen", gewissermassen die dritte Schlachtordnung nach dem Herzog Christus und der Elite der Christusleute. τέλος kann in der militärischen Sprache diesen aus dem Zusammenhang postulierten Sinn haben. Müsste man aber τέλος doch mit Ende übersetzen, dann wäre das Ende eben das Schicksal derer, die nicht zu den Christusleuten gehören.

Leitet die Auferstehung des Christus den ersten Akt ein, der zur Weltvollendung führt, so wird der zweite Akt durch die Parusie, die Wiederkunft eingeleitet, und zu ihm gehört die Auferweckung der Christusleute. Der erste Akt verläuft zwischen Auferstehung des Christus und seiner Parusie, der zweite zwischen seiner Parusie mit der Auferstehung der Christusleute und der Vollendung des kommenden Äons durch die Auferstehung aller anderen. Mit ihr wir der dritte Akt eingeleitet. Der Inhalt des ersten Aktes wird ausgefüllt durch die Gewinnung der Christusleute, durch die Mission. Paulus denkt nicht an eine lange Dauer dieses Aktes, sondern denkt an kurze Zeiträume. Als er von der Auferweckung der Christen spricht, nimmt er sich selbst aus; er rechnet damit, die Parusie zu erleben und nicht auferweckt, sondern verwandelt zu werden. „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden! In Kürze,

in einem Augenblick, bei der letzten Trompete. Denn man wird trompeten, und die Toten werden auferstehen unvergänglich, und wir werden verwandelt werden" (1. Kor xv 51 f). In diesem ersten Akt ist er einer der Hauptakteure, weil er der Apostel der Völker ist. Die Eigenart dieses seines Amtes wird erst von diesen Voraussetzungen aus voll verständlich.

Was aber erfüllt den zweiten und den dritten Akt? Darüber spricht sich Paulus unmissverständlich aus, wenn er sagt: „... danach die übrigen, wenn er die Königsherrschaft Gott und dem Vater übergibt, wenn er besiegt hat alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht" (1. Kor. xv 24). Der Tempuswechsel in den beiden „wenn"-Sätzen, conj. präs. im ersten, conj. aor. im zweiten lässt erkennen, dass die Aussage des zweiten Wenn-Satzes der des ersten voraufgeht. Das heisst: der zweite Akt zwischen Parusie und Vollendung wird erfüllt vom Zerbrechen der gegen die Christusherrschaft bestehenden Gegenmächte, während der dritte Akt die Übergabe der anvertrauten und durchgesetzten Königsherrschaft des Christus an „Gott und den Vater" enthält. Diese beiden Aussagen werden im Folgenden ausgeführt.

Der Parusie folgt die Niederwerfung der Gegenmächte. Da mit der Parusie die Auferstehung der Christusleute verbunden ist, sind sie an ihr mitbeteiligt. Das „sie werden im Leben herrschen durch den einen Jesus Christus" (Röm v 17) bekommt hier Deutlichkeit. Die Niederwerfung der Gegenmächte wird schriftgemäss begründet, wobei ein deutlicher Ton auf der Begrenzung der Dauer der Königsherrschaft des Christus liegt. „Denn er muss herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füsse legt". Was die verheissende Schrift (Ps cx 1) vorhergesehen hat, wird eintreten. Was die Schrift vom Menschen gesagt hatte, das erfüllt sich im Christus: „Alles hat er seinen Füssen unterworfen" (Ps viii 7). Als letzter Feind wird in diesem Kampf gegen die Widersachermächte der Tod vernichtet. Seiner Vernichtung kann das *Telos* folgen, die Auferstehung der Toten. Dahinter dürfte folgende Anschauung stehen: Christus hat den Tod bezwungen, mit ihm hat der Tod auch die verloren die „die Fülle der Gnade und des Gerechtigkeitsgeschenkes empfangen", die Christusleute. Von ihnen wird gesagt: „Ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, unser Leben, offenbar werden wird, dann werdet auch ihr zusammen mit ihm in Lichtherrlichkeit offenbar werden" (Kol iii 3 f). Die Parusie ist die Offenbarung des bei Gott verbor-

genen und unsichtbaren Christus in seiner Herrlichkeit. Sie ist als Auferstehung der Christusleute zugleich ihr Offenbarwerden in Lichtherrlichkeit, während ihr Leben bis zu diesem Zeitpunkt verborgen ist mit Christus in Gott. Nach diesem Leben sehnt sich Paulus in seiner Gefangenschaft; er sagt, er habe Lust abzuscheiden und mit Christus zusammenzusein (Phil i 23); weil Christus sein Leben (vgl. Kol iii 4) ist, ist Sterben für ihn Gewinn, denn es erschliesst ihm das unmittelbare Zusammensein mit Christus (Phil i 21). Dieses Zusammensein ist verborgen in Gott, und Auferstehung der Christusleute ist das Offenbarwerden dieses in Gott mit Christus verborgenen Lebens. Anders ist das Schicksal der Menschen, die nicht „in Christus", in seinem Bereich und Kraftfeld sind. Sie sind noch in der Gefangenschaft der Sünde und des Todes. Sie verfallen darum dem Tode und sind von den Mächten beherrscht und versklavt, die Widersacher der Herrschaft Jesu Christi sind. Die Überwindung dieser Mächte ist darum gleichzeitig die Befreiung der von ihnen gefangengehaltenen Menschen, und die Vernichtung des Todes als des letzten Feindes ermöglicht ihre Auferstehung. Wenn die Christusleute an der Überwindung der Widersachermächte teilhaben, so bedeutet das: sie haben teil an der endgiltigen Befreiung und Vollendung der Menschheit. Sie sind als die Mitherrschenden die Mithelfer des Christus. Ihre Herrschaft dient der Befreiung der Menschheit. Dieses dramatische Geschehen gegen die peinigenden und knechtenden und quälenden Widersachermächte erfüllt den zweiten Akt, der mit dem vollen Sieg des Christus endet, an dem die Christusleute beteiligt sind. Sie sind also zu einer über die Mission im Bereich des ersten Aktes hinausgehenden Aufgabe erwählt, und die „Übermacht der Gnade" in der gerechten Tat des Christus gegenüber der versklavenden Macht der Sünde aus der Verfehlung des Adam kommt erst hier zum vollen Ausdruck.

Der Inhalt des dritten Aktes besteht in der Übergabe der Königsherrschaft Jesu an den Vater. Im Anschluss an das Psalmwort, er habe alles seinen Füssen unterworfen, wird von Paulus einschränkend bemerkt: „Wenn er aber sagt, dass alles unterworfen worden ist, ist offenkundig, dass es mit Ausnahme dessen geschehen ist, der ihm das Weltall unterworfen hat" (1. Kor xv 27). Gott selbst ist dem Christus, dem er das Weltall unter seine Herrschaft gegeben hat, nicht unterworfen. Vielmehr gibt er nach errungenem Sieg seine Herrschaft an den, der ihm das Weltall unterworfen hat, zurück. „Wenn er aber sich das Weltall unterworfen hat, dann wird

sich der Sohn ebenfalls dem unterwerfen, der ihm das Weltall unterworfen hat, damit Gott sei alles in allen" (V. 28). Der Sohn unterwirft sich dem Vater, und der Vater wird in allen — das „alle" aus V. 22 ist wiederaufgenommen — alles sein. Nun sind sie in dem Christus alle lebendig gemacht worden, und das Leben, zu dem sie lebendig gemacht worden sind, ist volles Leben aus Gott; alle Gottlosigkeit ist überwunden, weil für alle Gott alles ist, alles, aus dem und zu dem und um dessentwillen sie ihr Leben haben. Das erste Gebot hat seine Erfüllung gefunden; es gibt für alle den einen Gott, aus dem sie leben, und keine anderen Götter mehr, die Widersachermächte sind und den Menschen abziehen von Gott als dem Quell des Lebens. Die Übermacht der Gnade hat sich durchgesetzt.

Diese gewaltige Schau der Dinge wird bestätigt durch eine Ausführung im Römerbrief. Dort hatte der Apostel die Christusleute als Söhne Gottes bezeichnet; sie teilen mit dem Christus den Sohnesnamen (viii 14-17), und diese Sohnschaft ist ein Mitleiden und Mitverherrlichtwerden mit Christus. Das Mitleiden geschieht im ersten Akt nach dem Aufriss des 1. Korintherbriefes, während das Mitverherrlichtwerden in den zweiten Akt hineingehört, denn die Auferstehung der Christusleute ist ihr Mitverherrlichtwerden. In diesem Zusammenhang ist davon gesprochen, dass die Gotteskindschaft der Christen einschliesst ihre Beteiligung am Erbe. „Wenn aber Kinder, dann auch Erben; Erben nämlich Gottes, Miterben aber Christi" (viii 17). Was Christus erbt, ist die Lichtherrlichkeit des Vaters. Darum wird gesagt: „Miterben aber Christi, wenn wir mitleiden, sodass wit mitherrlicht werden". Was Christus erbt, ist mit der Herrlichkeit Gottes die Herrschaft über das Weltall. Im Zusammenhang des 8. Kapitels des Römerbriefes wird auch dieses auf die Christen übertragen. Die Aussage, dass Gott für die Christusleute ist und dass sie deshalb keinen zu fürchten brauchen, der gegen sie auftreten wird, erhält die Begründung: „denn der seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, wie sollte er nicht mit ihm uns das Weltall schenken?" (viii 32). Wiederum ist die Mitbeteiligung der Christusleute an der Herrschaft über das Weltall ausgesprochen.

In diesem Zusammenhang wird nun gesagt, dass die Leiden des jetzigen Augenblickes, die Leiden, die das zu Ende gehende und grundsätzlich in Christi Tat überwundene bestehende Weltzeitalter den Christusleuten bereitet, kein Gewicht haben „gegenüber der kommenden Herrlichkeit, die an uns zur Offenbarung kommen soll"

(viii 18). Diese Offenbarung der kommenden Herrlichkeit nennt Paulus „die Offenbarung der Söhne Gottes", und er sagt, dass „das unbestimmte Abwarten" der Schöpfung im Grunde auf sie gerichtet ist. An dieser Stelle entsteht die grundlegende Frage: Was ist unter κτίσις = Schöpfung zu verstehen? Meint Paulus die aussermenschliche Kreatur oder die ausserchristliche Menschheit? Die Frage muss u.E. in letzterem Sinne beantwortet werden. Es geht um die Heilsverwirklichung; es wäre seltsam, wenn Paulus die aussermenschliche Schöpfung in sie einbeziehen und die ausserchristliche Menschheit ausschliessen würde. Dass er das nicht tut, wird sichtbar aus einer Bemerkung 1. Kor. ix 9, wo es um die Frage geht, ob der Herold der Siegesbotschaft Jesu Christi das Recht habe, von dieser Botschaft zu leben. Paulus bejaht die Frage mit dem Hinweis auf Deut xxv 4: „Denn im Gesetz des Mose ist geschrieben: „Du sollst dem Dreschochsen keinen Maulkorb anlegen". Ist Gott etwa an den Ochsen gelegen? Oder spricht er nicht allenthalben um unsertwillen? Denn um unsertwillen wurde es geschrieben". Der Dreschochse würde zur aussermenschlichen Kreatur gehören; von ihm sagt Paulus, an ihm sei Gott im Blick auf die Verwirklichung der Siegesbotschaft Jesu nicht gelegen, vielmehr sei es „umunsertwillen geschrieben". Die Heilsverwirklichung geht die Menschheit an. So wird diese Ausführung des Paulus zum Beweis dafür, dass bei κτίσις an die ausserchristliche Menschheit zu denken ist. Sie erharrt die Offenbarung der Söhne Gottes, denn diese Offenbarung des Söhne Gottes schliesst ihre eigene Befreiung in sich. Die Menschheit ist der Eitelkeit unterworfen. Damit ist jener Leerlauf gemeint, der im Fluche Gottes im Garten Eden verhängt wurde. Von ihm spricht der Prediger des Salomo. Darin besteht der Leerlauf, dass alles Mühen der Menschheit immer wieder zerfällt und ergebnislos bleibt, weil der Fluss des Geschehens alles Geschehene wieder aufhebt. Paulus spricht von der „Sklaverei der Vergänglichkeit", unter der die Schöpfung seufzt (V. 21). Der Leerlauf, dem die Schöpfung unterworfen wurde und dem sie wider ihren Willen verhaftet ist, ist diese Sklaverei der Vergänglichkeit. Aber, so wird nun ausdrücklich gesagt, diese Unterwerfung ist um deswillen, der sie unterworfen hat, — und das ist Gott, — nicht eine hoffnungslose. Der Leerlauf geht nicht hinein ins Nichts, sondern geschieht auf der Grundlage von Hoffnung. Der Schöpfung steht die Befreiung von der Sklaverei der Vergänglichkeit bevor. Diese Befreiung zielt hin auf die Freiheit, die die Kinder Gottes in der Lichtherrlichkeit

haben. An ihr haben sie teil durch Jesus Christus, der von den Toten auferweckt wurde „durch die Lichtherrlichkeit des Vaters" (Röm vi 4); sie wird auch der Schöpfung zuteil werden. Deshalb wartet die Schöpfung, immer als ausserchristliche Menschheit verstanden, auf die Offenbarung der Kinder Gottes, in der ihre Freiheit sichtbar wird. Noch ist dieser Zeitpunkt nicht da. Bis zum jetzigen Augenblick gleicht die Schöpfung einer werdenden Mutter, die in Geburtswehen seufzt. An diesem Seufzen haben auch „wir", die Söhne Gottes, teil; es ist ein inneres Seufzen, das unter dem noch bestehenden Druck der irdisch-vergänglichen Existenz nach der Erlösung des Leibes verlangt. Die Nennung der Sohnessetzung als Ziel des seufzenden Verlangens, durch die die „Erlösung des Leibes" zur Apposition wird, dürfte, wie einige Texte zeigen, nicht ursprünglich sein. Sie ist in der Begabung mit dem Geist bereits erfolgt (vi 15). Zusammen mit der ausserchristlichen Menschheit seufzen die Christen und verlangen nach ihres Leibes Erlösung, d.h. nach Verwandlung ihrer irdischen Existenz in die pneumatische Leiblichkeit. Sie wird in ihrer Auferstehung offenbar, und sie ist die Voraussetzung, dass auch die ausserchristliche Menschheit befreit wird von den Sklaverei der Vergänglichkeit zur Freiheit der Lichtherrlichkeit der Kinder Gottes. Wiederum haben wir die drei Akte der eschatologischen Vollendung wie in 1. Kor xv 20-28, und deutlich ist die Bedeutung der Söhne Gottes für die Befreiung der Menschen ausgesprochen.

Worin sich die Söhne Gottes im jetzigen Augenblick von der ausserchristlichen Menschheit unterscheiden, das wird in diesem Zusammenhang deutlich: Sie haben die Erstlingsgabe des Geistes. In diesem Geist, der sie ihrer Gotteskindschaft versichert und sie ihnen zusagt und sie führt (vgl Röm viii 14-16), haben sie, was sie sein werden und was an ihnen offenbar werden soll. Sie haben es in der Erstlingsgabe ganz, wenn auch noch verborgen ist, was sie sind. Sie sind gerettet, aber die Rettung steht in der Hoffnung, die sie haben und die die ausserchrisliche Menschheit nicht hat, obwohl sie über ihr steht (vgl viii 20+24); diese Hoffnung hat ein Ziel, das ihr selbst noch verborgen ist und das sie nicht erschaut, aber sie gibt inmitten einer seufzenden Menschheit den Söhnen Gottes die Geduld des Wartens (vgl. Röm viii 25), und in der Gabe des Geistes empfängt sie seinen Beistand vor Gott (viii 26 f). Die Gabe des Geistes ist also das Unterpfand der Vollendung der Söhne Gottes und zugleich das Geschenk, das sie von der ausserchristlichen

Menschheit unterscheidet, zu Söhnen Gottes und Christusleuten macht und sie verwandelt und umgestaltet in das Bild ihres Herrn (vgl. Röm viii 29 f und 2. Kor iii 17 f).

3.

In dieses sein Gesamtbild zeichnet der Apostel Paulus das Geschehen ein, das die Geschichte Gottes mit Israel ausmacht. Sie vollzieht sich unter einem doppelten Aspekt. Israel sind die Verheissungen Gottes anvertraut (vgl. Röm iii 2; ix 4) und ihm ist das Gesetz gegeben. Das erste bekommt ein positives Vorzeichen und bestimmt Abraham als Prototyp der Glaubenden im bestehenden Äon (vgl. Röm iv 13; Gal iii 16), das zweite ein negatives, denn durch das Gesetz scheitert Israel an dem Christus (Röm ix 31-33), weil es ein falsches Verständnis des Gesetzes hat und seine negative Bedeutung nicht erkannte. Dafür ist Paulus selbst deutlicher Beweis.

In der Verheissung, die Israel gegeben wurde, ist die Hoffnung geschenkt, die über der dem Leerlauf unterworfenen Menschheit aufgerichtet ist. Ihr Empfänger ist Abraham. Einer Verheissung gegenüber kann man sich nur glaubend verhalten, glaubend, dass sie wirksam ist in ihrer Zusage und sich erfüllt, was sie sagt, sodass man in ihr das Verheissene hat. Abraham empfing die Verheissung und „glaubte Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit erachtet" (Röm iv 3. 9). Die Verheissung gewinnt für ihn ihre konkrete Gestalt darin, dass er zum Vater vieler Völker gesetzt ist, obwohl die biologischen Voraussetzungen dazu fehlen. „Und er wurde nicht schwach im Glauben, als er seinen erstorbenen Leib betrachtete, da er hundert Jahre alt war, und die Erstorbenheit der Mutter Sara"; vielmehr glaubte er Gott, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende als Seiendes ruft" (Röm iv 17. 19). Der Glaube des Abraham ist Glaube an den Schöpfer, der sich an ihm als Schöpfer erweisen wird: Nichtseiendes ruft er ins Sein. Dieser Glaube aber ist Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht, er weist also hin auf den im Ostergeschehen handelnden Gott, wie ihn die Christenheit glaubt. Darin aber ist Abraham im bestehenden gegenwärtigen Weltzeitalter der Prototyp der Christenheit; er ist bestimmt, „der Vater" zu sein „nicht nur für die, die aus der Beschneidung kommen, sondern auch für die, die in den Spuren des Glaubens unseres Vaters Abraham im Zustand der Unbeschnittenheit gehen" (Röm iv 12). Die Christenheit glaubt an den Gott, der

den Sünder gerecht spricht in Jesus Christus, „der um unserer Verfehlungen willen dahingegeben wurde und um unserer Gerechtsprechung willen auferweckt wurde" (iv 25). Auch dieser Glaube ist Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht, denn das Urteil Gottes über Abrahams Glauben ist auch geschrieben um unsertwillen, denen er wie ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wird, „die wir glauben an den, der unseren Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt hat" (iv 24). Glaube an Gott ist in jedem Fall Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht; Abrahams Glaube weist auf ihn hin, der Glaube der Christen hat in ihm seinen Grund. Weil Abraham der Prototyp der Glaubenden ist, darum wird von ihnen gesagt: „Wenn ihr aber des Christus seid, dann seid ihr Abrahams Same, Erben nach der Verheissung" (Gal iii 29).

Das Gesetz hingegen hat eine andere Bedeutung. Es bringt die Sündenherrschaft zu ihrer Vollendung. „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde" (Röm. iii 20). Die Erkenntnis der Sünde als Ungehorsam gegen den Willen Gottes entsteht am Gesetz, denn erst durch das Gesetz wird die latent vorhandene Sünde zur aktiven Übertretung. „Wo nämlich kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung" (iv 15b). In der Übertretung bekennt sich der Mensch von sich aus zur Herrschaft, die die Sünde über ihn ausübt, und darum wird durch das Gesetz der über die Sünde gesetzte Tod rechtskräftig. „Das Gesetz wirkt den Zorn" (Röm iv 15a; vgl. auch v 13). Das Gesetz hat also die Aufgabe, die Sünde vollzumachen (v 20). Das geschieht dadurch, dass der latende Sündenzustand zu Übertretungen aktualisiert und die Todesherrschaft rechtskräftig wird (vgl. Röm. vii 7-12). Das Gesetz ist nicht zum Heil und nicht zum Leben gegeben, sondern zur Stabilisierung der Sündenherrschaft. Darum kann auch nicht aus Werken, die das Gesetz gebietet, dem Menschen das Heil erwachsen. Das ist der Irrtum der Juden; und auch Paulus hatte an diesem Irrtum teil. Nicht aus dem Gesetz und seinen Werken, sondern aus der gerechten Tat des Christus kommt dem Menschen das Heil zu; er schafft es sich nicht durch seine Leistung, sondern empfängt es als Geschenk. Gerechtigkeit ist nicht menschliche Leistung, sondern Gottes Gabe, denn Gerechtigkeit und Leben gehören zusammen, und kein im Gesetz Gerechter hat auf Grund seiner Leistungen das Leben empfangen (vgl. Gal iii 21).

Das falsche Verständnis des Gesetzes und die Unfähigkeit der Unterscheidung zwischen Verheissung und Gesetz (vgl. Gal iii

15-21) hat bei den Juden zur Verfehlung ihres Messias geführt. Wie Paulus selbst haben sie Eifer um Gott (vgl. Röm x 2; Gal i 14; Phil iii 6), aber nicht die Erkenntnis; ihr Eifer ist blind. „Aus Unkenntnis der Gerechtigkeit Gottes suchen sie ihre eigene aufzurichten, und der Gerechtigkeit Gottes haben sie nicht gehorcht" (Röm x 3). Sie wollen vor Gott etwas sein und sich vor ihm rühmen (Röm ii 17; iii 27; iv 1), und zwar dessen, was sie leisten, und nicht dessen, was sie empfangen (vgl. Röm v 2 f). Aber „Ende des Gesetzes ist nämlich Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt" (Röm x 4). Weil die gehorsame und gerechte Tat Christi zur Weltenwende wurde und zur Gabe an die, die sie empfangen, d.h. die glauben, darum ist mit ihm das Gesetz mit seiner Funktion, die Sündenherrschaft auf ihren Höhepunkt zu bringen, an sein Ende gekommen. An die Stelle des Gesetzes tritt der Christus. Paulus bekennt, und dieses Bekenntnis führt er auf den Heiligen Geist zurück: Herr ist Jesus (1. Kor xii 3). Und das heisst: „Keiner von uns lebt für sich selbst, und keiner stirbt für sich selbst. Wenn wir nämlich leben, leben wir dem Herrn, und wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Wenn wir nun leben und wenn wir sterben, sind wir des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und auferstanden, dass er über Tote und Lebende Herr sei" (Röm xiv 7-9); und das ist in einem Zusammenhang gesagt, in dem es um Fragen geht, die bisher durch das Gesetz geregelt wurden. Christus ist die Ablösung des Gesetzes. Weil die Juden ein falsches Verständnis des Gesetzes hatten, wie es Paulus gehabt hat, darum haben sie den Christus verfehlt.

Dieses Schicksal Israels, das in der Verfehlung des Christus besteht, bewegt Paulus tief. Der Zusammenhang zwischen Röm viii 31-39 und ix 1-5 zeigt, dass der von Gott Gerechtfertigte und der Welt Entnommene zugleich der ist, der an der Welt, wie sie ihm im Schicksal seines Volkes begegnet, leidet. Darin ist er vor die Frage nach der Giltigkeit der Verheissungen Gottes gestellt. In zwei Gedankengängen wird einerseits Israels Schicksal als Gottes Verwerfung, andererseit als Israels Schuld deutlich. Ausgehend von dem Gedanken, dass Gott in seiner Verheissung frei ist und seine Verheissungen keinen innerweltlichen Vorzug schaffen, sondern dem Israel nach dem Geist gelten, wird deutlich: Gottes Verwerfen dient der Verherrlichung seines Namens in aller Welt und dem Erweis seiner Macht (ix 17). Dabei verfolgt Paulus weder den Gedanken einer Theodizee noch die Entfaltung einer Prädestina-

tionslehre. Letzere scheitert daran, dass die „Gefässe der Barmherzigkeit" „Gefässe des Zorns" gewesen sind, da sie wie alle Völker unter dem Zorn standen, und die „Gefässe der Barmherzigkeit", nämlich die Juden als Träger der Verheissung Gottes, „Gefässe des Zorns" geworden sind. Der Ton der Überlegungen liegt in der Aussage der Freiheit Gottes in seinem Erwählen und Verwerfen. Israels Verwerfung aber ist zugleich seine eigene Schuld; diese Schuld ist dem Paulus an seiner eigenen Gesetzeserfüllung vor Damaskus aufgedeckt worden. Israel hat aus seiner Stellung als Gottesvolk einen Rechtsanspruch vor Gott abgeleitet und hat sich mit seiner Gesetzeserfüllung einen Ruhm vor Gott und ein Verdienst schaffen wollen. Aus diesen beiden Gedankengängen zieht Paulus die Folgerung: Ihr Fall ist zum Reichtum der Menschheit und ihr Zurückbleiben zum Reichtum der Völker geworden (xi 12). Das vollzieht sich in der Völkermission. Paulus ist von der Wiederannahme Israels überzeugt. Seine Verstossung ist keine endgiltige, denn Gottes Verheissung bleibt in Kraft. Er hat als Geheimnis offenbart bekommen: „Verstockung ist teilweise über Israel gekommen, bis die Fülle der Völker eingehe, und so wird ganz Israel gerettet werden" (xi 25 f). Dieses Schicksal Israels wird eingegliedert in den Gang der eschatologischen Verwirklichung, die sich als dreiaktiges Drama vollzieht. „Wenn ihre Verwerfung Versöhnung der Menschheit ist, was wird ihre Annahme anders sein als Leben aus Toten?" (xi 15). Da die Verwerfung Israels bis auf das Eingehen der Fülle der Völker begrenzt ist, bildet seine Wiederannahme das Ende des ersten Aktes und die Auslösung des zweiten Aktes. Sie geht der Parusie und der Erweckung der Christusleute unmittelbat voraus. Es wäre allerdings auch die Deutung nicht unmöglich, dass die Wiederannahme Israels im Laufe des zweiten Aktes erfolgt und mit der Vernichtung des Todes die allgemeine Totenauferstehung einleitet. Auf alle Fälle ist Israels Verwerfung nicht Verstossung endgiltiger Art, sondern Zurückstellung, bis die Fülle der Völker eingegangen ist. Am Ende seiner Überlegungen begegnet der gleiche Universalismus des Heiles, wie er in der Erörterung um Adam und Christus vorhanden ist: „Gott hat nämlich alle zusammengeschlossen zum Ungehorsam, damit er sich aller erbarme" (xi 32). Und daran schliesst sich der grosse Lobpreis der Tiefe des Reichtums an Weisheit Gottes und Erkenntnis Gottes an, der mit der Aussage schliesst, die erneut von der Universalität des göttlichen Handelns spricht: „Aus ihm und durch

ihn und zu ihm ist das Weltall. Ihm gehört die Herrlichkeit in den Ewigkeiten. Amen" (xi 33. 36).

Die Beantwortung des Israelfrage zeigt den gleichen Universalismus des Heiles wie die bisherigen Erörterungen und gliedert die Geschichte Gottes mit Israel der Heilsverwirklichung ein, die sich deutlich bei Paulus abzeichnet. Die Betonung des ihm von Gott offenbarten Geheimnisses (xi 25) aber lässt erkennen: nicht nur das Israelschicksal, sondern seine Gesamtschau der Übermacht der Gnade, die in Jesus Christus gegeben ist, und die Folgerungen, die er daraus zieht, sind ihm geoffenbartes Geheimnis. Nicht von Menschen, auch nicht durch Menschen hat er seine Botschaft, „sondern durch Offenbarung Jesu Christi" (Gal i 12).

4.

Während in der Botschaft der Evangelisten die Geschichte der Menschheit einen doppelten Ausgang hat im rechtfertigenden und verdammenden Gericht (vgl. Matth xxv 31 ff. bes. 34. 41; Mark ix 43 ff; Luk xvii 26-37; Matth xiii 41-43. 49. 50; so schon bei Johannes dem Täufer Matth iii 7, 10-12) und andere neutestamentliche Schriften das aufnehmen, kennt Paulus im Unterschied zu ihnen nur den einen Ausgang, der auf das Ziel hinführt, „dass Gott sei in allen alles" (1. Kor xv 28). Das verdammende Urteil, das bei den Synoptikern und in den anderen neutestamentlichen Schriften endgiltigen Charakter trägt und unaufhebbar ist, hat bei ihm einen zeitbegrenzten Charakter, nämlich bis zum Ende des zweiten Aktes der eschatologischen Vollendung. Bis dahin bleiben die Nichtglaubenden unter der bannenden und quälenden Macht der dämonischen Gewalten und Herrschaften und des Todes, bis sie durch deren Vernichtung selbst auch zur Befreiung kommen. Die Glaubenden aber sind nicht allein zur Seligkeit bestimmt, sondern sie haben die Aufgabe, dem Christus mitzuhelfen in seiner Herrschaft und in seinem Gericht, und haben im Verhältnis zur Menschheit ein herrschende, richtende und helfende Stellung, die im Verlauf des zweiten Aktes sichtbar werden wird, wenn die Lichtherrlichkeit der Söhne Gottes offenbar werden wird.

Ein sehr bedeutsamer Beleg nach dieser Richtung finder sich bei Paulus, als er an den Korinthern tadelt, dass sie mit ihren Streitigkeiten um irdische Lebensfragen sich an weltlich-heidnische Gerichte wenden. Er verwehrt es ihnen mit der Frage: „Wisst ihr

nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden?" (1. Kor vi 2). Solches Richten gehört zu ihrem Mitherrschen, denn das Amt des Herrschers ist zugleich das der Richters. Die Frage wird von Paulus an der angegebenen Stelle weitergeführt: „Und wenn durch euch die Welt gerichtet wird, seid ihr dann unfähig für die geringfügigsten Rechtstreitigkeiten? Wisst ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden, geschweige denn über alltägliche Dinge?" (1. Kor vi 2 f). Diese Bemerkungen sind umso bedeutsamer, als sie nicht den Charakter grundsätzlicher Ausführungen haben, sondern Bemerkungen sind, die auf das Wissen der Korinther anspielen und wie von einer selbstverständlichen Sache sprechen. Das Mitwirken der Heiligen am Gericht über Menschheit und Engelmächte ist für Paulus und für die Korinthergemeinde ein unbestrittenes Wissen. Dies geschieht aber in jenem Abschnitt der eschatologischen Vollendung, der der Parusie und der Auferstehung der Christusleute folgt und die Unterwerfung der Mächte und Gewalten zum Inhalt hat.

Wie kommt Paulus aber nun zu dieser seiner Schau, die sowohl von seinen jüdischen Voraussetzungen wie von der Botschaft Joannes des Täufers und Jesu und den Aussagen seiner Zeitgenossen abweicht, deren Gedanken zum Inhalt der Kirchenlehre geworden sind, während theogische Aussenseiter und christliche Sektierer sich paulinische Gedanken zu eigen gemacht haben? Es will zunächst beachtet sein, dass Paulus das von ihm bezeugte Evangelium nicht auf menschliche Überlieferung und menschliche Lehre zurückführt, sondern auf die Offenbarung Jesu Christi selbst. Sein Evangelium ist konzentriert auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, auf das Ereignis also, das in der Geschichte Jesu noch ausstand und auf das höchstens andeutend hingewiesen werden konnte. Dieses Ereignis liegt für Paulus nun abgeschlossen vor, er selbst ist sein letzter Zeuge (vgl. 1. Kor xv 1-11). Dieses Ereignis versteht er als weltenwendendes Geschehen. Als solches enthält es für ihn die Übermacht der Gnade, die der Menschheitsgeschichte ein völlig neue Richtung gibt, in seiner wendenden Kraft nur der Verfehlung Adams vergleichbar, an Gewicht sie weit übertreffend. Führte dieses in die Leiden des jetzigen Augenblickes, so öffnet jenes die Lichtherrlichkeit, der gegenüber die Leiden dieses Weltzeitalters kein Gewicht mehr haben (vgl. Röm viii 18; vgl. auch 2. Kor iv 17 f). Seine Erkenntnis von der Übermacht

der Gnade veranlasst ihn, von ihrer Universalität zu sprechen und das überkommene Bild vom doppelten Ausgang der Menschengeschichte umzugestalten zu jenem dreiaktigen Drama der eschatologischen Weltvollendung, in die die ganze Menschheit einbezogen ist, wie es hier entfaltet wurde. Der Apostel Paulus weiss sich angesichts dieses seines Verständnisses von der Übermacht der Gnade als Träger einer Christusoffenbarung, die ihm widerfahren ist, die er von aller apostoloschen Überlieferung unterscheidet und gegen die er auch von himmlischen Boten her keinen Einspruch duldet (vgl. Gal i 1 f. 6-12. 15-24). Die Übermacht der Gnade, vor der jede menschliche Leistung wesenlos wird und die nicht durch Gesetzeswerke ergänzt werden darf, wenn nicht ihre Übermacht verleugnet werden soll, führt ihn zu den erkennbaren Konsequenzen vom befreienden Ausgang der Menschheitsgeschichte. Paulus weiss sich als entscheidender Offenbarungsträger nach Christus, und die Offenbarung, die er von Jesus Christus empfängt, hat ihn selbst zum Inhalt. Vor die damit gegebene Entscheidung stellt er die Hörer seiner Botschaft.

Aber ist die aus der Übermacht der Gnade gezogene Folgerung bei Paulus tatsächlich so eindeutig, wie es bisher aussah? Sagt er nicht in dem eben herangezogenen Zusammenhang in 1. Kor vi: „Oder wisst ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht ererben werden? Irret euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehebrecher noch Weichlinge noch Knabenschänder noch Diebe noch Habsüchtige, nicht Trunkenbolde, nicht Verleumder, nicht Räuber werden das Reich Gottes ererben" (1. Kor vi 9-10). Die Übermacht der Gnade reinigt von diesen Ungerechtigkeiten (vgl. ebda vi 11), aber sie duldet nicht ein Verharren zu ihnen. Wer in ihnen verharrt, verliert das Erbe des Reiches Gottes. Dieses Erbe, die Teilhabe an dem Weltregiment des Christus, ist den Söhnen Gottes, nicht der ganzen Menschheit gegeben, denn nur die Söhne sind Erben (vgl. Röm viii 17; Gal iv 7). Wer in den Ungerechtigkeiten verharrt, hat an diesem Erbe kein Teil, verliert, was ihm zugesprochen wurde; das aber dieser Verlust ewige Verdammnis bedeute, wird nicht ausgesprochen. In diesem Ziusammenhang gewinnt das Beispiel vom Blutschänder von Korinth seine Bedeutung. Er ist einer von denen, denen nach 1. Kor vi 9 f das Erbe der Gottesherrschaft abgesprochen wird. Paulus tadelt, dass die Korinther das auch bei Heiden unerhörte Verhalten dieses Mannes billigen,

der die Frau seines Vaters, wahrscheinlich seine Stiefmutter, wie es aus den Worten des Paulus zu erschliessen ist, zu seiner Frau hat. Paulus will sich mit der Gemeinde und der wirksamen Kraft des Christus zusammentun, „einen solchen den Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, damit sein Geist am Tage des Herrn gerettet werde" (1. Kor v 5). Wiederum wird die Übermacht der Gnade sichtbar: er soll nicht verloren gehen, vielmehr soll seine Person Rettung finden; deshalb empfängt er seine Strafe dadurch, dass er aus dem irdischen Dasein hinweggenommen wird und der Satan seine irdische Existenz vernichtet. Der Blutschänder ist getauft, er gehört zur Gemeinde; das Siegel der Taufe müsste gebrochen werden, wenn seine Strafe die ewige Vernichtung wäre. Der gleiche Gedanke findet sich wieder bei der Erörterung des unwürdigen Verhaltens von Gliedern der christlichen Gemeinde in Korinth beim Herrenmahl, das als Vollmahlzeit von einigen zur Völlerei benutzt wird, während die Armen darbend zusehen. Weil es unter den Gliedern der Gemeinde Leute gibt, die sich selbst zum Gericht essen, da sie den „Leib des Herrn" als Gemeinde nicht unterschieden haben gegenüber anderen Gesellschaften, „darum sind unter euch viele krank und schwach und sind einige entschlafen. Wenn wir aber uns selbst richteten, dann würden wir nicht gerichtet werden. Wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, dann werden wir gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden" (xi 29-32). Die zeitliche Strafe, in körperlicher Krankheit und Schwachheit und frühem Tod bestehend, ist für die Glieder der Gemeinde Züchtigung, damit sie nicht des Erbes der Gottesherrschaft verlustig gehen und mit der Welt nicht dem Satan und den Dämonen und dem Tod verfallen. Paulus spricht von einer Verdammung der Menschheit, die nicht zu Christus gehört. Vor ihr sollen die Christusleute bewahrt werden. Aber dass diese Verdammung eine endgiltige ist, sagt er nicht.

Wir stehen damit vor der Frage, wie Paulus vom Gericht überhaupt redet. Hier sind nun zwei Linien beobachtbar. Offenbar unterscheidet er zwischen einem Gericht an den Christen und einem solchen an allen Menschen.

Für das Gericht an den Christen ist bedeutsam, was Paulus 1. Kor iii 10-15 ausführt. An dieser Stelle wird eine wichtige Unterscheidung vollzogen. Paulus spricht einerseits von der Person des Menschen, andererseits von dem Lebensertrag dieser Person, da der

Mensch in jedem Augenblick seines Lebens Handelnder ist. Im Gericht wird der Glaubende als Person gerettet, während das Gericht über seinen Lebensertrag ergeht. Es wird geprüft, ob dieser Lebensertrag echt ist, d.h. ob er aus dem Glauben kommt (vgl. Röm xiv 23). Der Satz, dass alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde sei, steht in einer Erörterung über die Frage der Speisegebote und der Feiertage. Es steht also nicht der relativ höhere oder geringere Wert der sittlichen Lebensarbeit zur Erörterung, sondern das Handeln aus dem Glauben, bezw. die Diskrepanz zwischen Glauben als Zuwendung zum Herrn und einem nicht aus dieser Zuwendung bestimmten Handeln, nicht nur im Gebiet des Ethos, sondern im Gesamtgebiet des menschlichen Daseins. Dieses Gericht erwartet der Apostel Paulus auch für sich: „Mir ist es eine geringe Sache, ob ich von euch oder einem menschlichen Gerichtstag verhört werde. Aber ich verhöre mich auch selbst nicht. Denn ich bin mir keiner Schuld bewusst, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt. Der mich verhört, ist der Herr. Daher richtet nicht etwa vor der Zeit, bis der Herr kommt, der das Verborgene der Dunkelheit erleuchten und die Ratschläge der Herzen offenbaren wird. Und dann wird einem jeden Lob von Gott werden" (1. Kor iv 3-5). Paulus erwartet für sich Lob, nicht Strafe. Strafe wäre es, wenn sein Handeln nicht bestehen könnte, sondern im prüfenden Feuer wie Holz oder Stroh oder Rohr verbrennen und sich nicht als Gold oder Silber oder Edelstein erweisen würde. Dann wäre er um seinen Lebensertrag, wie er 1. Kor iii 12-15 sagt, gebracht, und die Rettung seiner Person wäre wie die Rettung eines, der nackend dem Feuerbrand entrissen würde. Paulus erhofft für seinen Lebensertrag, dass er bleibe und bewährt erfunden werde. Durch dieses Gericht des Lebensertrages muss jeder hindurch, auch wenn auf Grund der Übermacht der Gnade die Errettung der Person ausser Frage steht. Deshalb kann Paulus den Korinthern schreiben: „Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl des Christus, damit ein jeder (den Lohn) empfange für das, was er durch seiuen Leib gehandelt hat, es sei gut oder böse" (2. Kor v 10).

In diesen Zusammenhängen ist nun ein Gedanke ausgesprochen, der für das allgemeine Gericht entscheidend ist: Das Gericht geht nicht über die äussere Gestalt der Werke und richtet sich nicht nach dem Augenschein, sondern erhellt das Verborgene der Dunkel-

heit und enthüllt die Ratschläge der Herzen. Diese Art des Gerichtes führt Paulus ausdrücklich auf sein Evangelium zurück. Er spricht von dem Tag, an dem Gott richten wird „das Verborgene der Menschen nach meinem Evangelium durch Jesus Christus" (Röm ii 16). Sein Evangelium proklamiert den Richter; Jesus Christus heisst er; und sein Evangelium enthüllt den entscheidenden Gesichtspunkt dieses Richters: das Verborgene der Menschen wird gerichtet. Durch das Gericht kommt ans Licht, was der Mensch wirklich seinem innersten Sein nach ist. Von diesem Gesichtspunkt her ist entworfen der entscheidende Grundsatz, den er im Römerbrief ausspricht. Anknüpfend an die alttestamentliche Aussage, dass das gerechte Gericht Gottes vergelten wird einem jeden nach seinen Werken, also den Lebensertrag eines Menschen beurteilt, erläutert er diesen Grundsatz: Denen, die in Geduld am Guten Werk festhaltend Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, wird es ewiges Leben geben; denen aber, die aus Selbstsucht handeln und der Wahrheit ungehorsam sind, vielmehr der Ungerechtigkeit gehorchen, steht Zorn und Unwille bevor. Bedrängnis und Angst kommt über jede Seele des Menschen, die Böses schafft; Lichtherrlichkeit und Ehre und Frieden ist jedem, der das Gute schafft, bereit (Röm ii 6-10). Das Gericht ist also nicht aufgehoben; die Rettung aus ihm erfolgt durch den Glauben an den Herrn, d.h. dadurch, dass der Mensch sich dem Herrn auf seinen Anruf hin zuwendet. Aber dass dieses Gericht eine endgiltige und e w i g e Verdammnis schaffe im Unterschied zum ewigen Leben, wird nicht ausgesprochen. Wohl aber ist der Zustand bis zur Vollendung der Christusherrschaft für die Menschheit, die nicht dem Christus angehört, ein Zustand der Verdammnis.

Damit stehen wir vor einem wichtigen Ergebnis: Paulus blickt über den doppelten Ausgang der Geschichte der Menschheit hinaus. Die Übermacht der Gnade gibt ihm die Möglichkeit dazu. Im Ganzen des Neuen Testamentes bedeutet das: Der Ernst einer Entscheidung auf Leben und Tod in endgiltiger Sicht steht in der Frage nach Glaube oder Unglaube gegenüber der Botschaft von Jesus Christus vor den Menschen. Aber dem Menschen ist es unmöglich gemacht, über den anderen ein endgiltiges Urteil zu fällen. Gottes Gnade ist grösser als menschliches Denken (vgl. 1. Joh iii 18-22). Vom unausweichlichen Ernst der vor den Menschen stehenden Entscheidung aus sprechen die Synoptiker und die anderen neutestamentlichen Schriften, wenn sie vom doppelten Ausgang der Menschen-

geschichte sprechen. Von der Übermacht der Gnade her, die alles menschliche Denken übersteigt und den Möglichkeiten Gottes „wider alle Hoffnung auf Grund von Hoffnung" vertraut (Röm iv 18), redet Paulus, wenn er als Ausgang der Menschheitsgeschichte sieht: Gott in allen alles. Diese zweifache Sicht erst ist das volle und ganze Wort des Neuen Testamentes.

DER KNECHT DES HOHENPRIESTERS

Als der johanneïsche Jesus sich auslieferte in die Hände der ohnmächtigen Häscher und Petrus zum Schwerte griff (Jo xviii 1-27), waren zumindest z w e i Knechte des Hohenpriesters zugegen, Malchus und sein Verwandter (Jo xviii 26). Deshalb müsste es eigentlich heissen, dass Petrus nach e i n e m Knechte schlug, nicht aber nach d e m Knechte (Jo xviii 10). Diese Unstimmigkeit steigert im Leser das Gefühl, dass der Name Malchus, der Name eines belanglosen Knechtes, hier gar zu ostentativ genannt wird. Und Petrus geht nach der Tat unbehelligt davon. Hätte die blutige Verletzung einer Amtsperson von der Behörde denn so ohneweiters hingenommen werden können? Der vierte Evangelist mag seiner Antwort auf einen trivialen Einwand enthoben sein [1]). Die Synoptiker jedoch würden sicherlich zu dieser Frage Stellung nehmen, wenn sie in ihrem Sinne überhaupt bestünde.

Denn der Bericht von der Verhaftung Jesu scheint in den ersten Evangelien auf einer ganz besonderen Voraussetzung zu beruhen. Zu ihrem Verständnis müsste man bedenken, dass „J u d a s, der den Führer gemacht hat für die Häscher Jesu" (Act i 16), sich den Hohenpriestern dargeboten und verkauft hatte als „Knecht zum Gehorsam" (Röm vi 16). Darum haben die Knechte des Herrn Jesus [2]) seinen Verräter gebrandmarkt als den Knecht des Hohenpriesters. Und einer von ihnen hätte in begreiflicher Entrüstung zum Schwerte gegriffen und dem Judas ein Ohr abgehauen. Die Hohenpriester und Ältesten aber konnten schon in diesem Falle dem falschen Führer sagen: „Was geht das uns an? Siehe du zu" (Mt xxvii 3-4). — Ein Schwert also wird aufgeboten und getroffen eine Ohrmuschel bloss. Wie aber, wenn hier gedacht wäre an das von Jesaia bekannte Ohr der Jünger (Jes l 4-5)? Wie, wenn der Verräter Jesu um das gehorsame Ohr des Jüngers oder Knechtes (vgl. Mt x 24, 27) kommen sollte? Neben den dreissig Silberstücken des Judas würde auch sein Ohr zum prophetischen Erbgut gehören [3]).

[1]) Jo xviii 8 — die W e i s u n g Jesu an die Behörde, seine Jünger frei gehen zu lassen (vgl. BULTMANN z. St.) — kann doch den später erfolgten Schwertstreich nicht auch schon decken. (Mt xxvi 15, 31; xxvii 9).

[2]) Vgl. z.B. Act i 21; Jak i 1; Röm i 1, 7; Phil i 1-2.

[3]) Zum Schwerthieb vgl. noch Sacharja xi 17 neben den offensichtlich zitierten Versen xi 12-13 und xiii 7 (Mt xxvi 15, 31; xxvii, 9).

Ursprünglich war, so lautet meine These, kein anderer als Judas „der Knecht des Hohenpriesters".

Die Berichte nach Markus und insbesondere Matthäus würden der hier vorausgesetzten Überlieferung entsprechen. Lukas der Arzt (Kol iv 14) erzählt, dass Jesus das Ohr berührte und den Knecht heilte (Lc xxii 51). Lukas nimmt den Schwertstreich also zurück und entzieht meiner Fragestellung den Boden [1]).

Der vierte Evangelist nun würde jener Überlieferung ganz entschieden widersprechen. In seinem Sinne geht Judas die Hohenpriester keineswegs um Geld an und verhandelt mit ihnen überhaupt nicht im voraus. Von Anfang hatte Jesus den Judas auserwählt, ein Teufel zu sein (Jo vi 64, 70-71), ein Werkzeug des Satans (Jo xiii 2, 26-27; vgl. Lc xxii 3), die Stunde des Sohnes herbeizuführen. Von Anfang war der Sohn des Verderbens (Jo xvii 12) ausserstande, das Wort Jesu und seines Vaters zu hören (Jo viii 43-47). Das Ohr eines Jüngers war ihm nie gegeben. Es konnte ihm daher auch nicht abgeschlagen werden. Seine falsche und allzumenschliche Kennzeichnung als Knecht des Hohenpriesters musste verschwinden. D a z u hätte der vierte Evangelist den Namen Μάλχος frei erfunden [2]). Auf Grund dieser Fiktion aber wäre es seiner gewaltigen Autorität gelungen, die ursprüngliche Tradition im Bewusstsein der Gemeinde zu verwischen.

Die hier vorgebrachte These hat ohne Zweifel ihre Reize. Zu entscheiden wäre, ob sie notwendig ist und haltbar.

Jerusalem NORBERT KRIEGER

---

[1]) Die von mir aufgerollten Fragen können natürlich auch nicht bestehen, wenn man Mt xxvi 51 (καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως) etwa mit E. KLOSTERMANN übersetzen will: „und schlug auf e i n e n Knecht des Hohenpriesters ein". Der griechische Text bringt überall den bestimmenden Artikel (Mc xiv 47; Lc xxii 50; Jo xviii 10).

[2]) Vgl. W. BAUER zu Jo xviii 10 und i 29 (*Handbuch zum NT*, 6).

REVIEWS

G. J. Sirks, *De centrale betekenis van de Leer van de Heilige Geest*, in: *Oriëntatiereeks* I/II, De Tijdstroom, Lochem (Ned.), 1956. Prijs *f* 3,—.

Prof. Sirks doziert im Seminar der Remonstrantisch Reformierten Gemeinden in Holland, das verbunden ist mit der Universität Leiden. In der *Oriëntatiereeks* veröffentlichen die remonstrantischen Theologen Referate, die abgehalten worden sind in remonstrantischen Kreisen. Das von Prof. Sirks veröffentlichte Referat handelt von der zentralen Bedeutung der Lehre des Heiligen Geistes für die Theologie. Teilweise gibt es systematische Theologie, aber im mittleren Teil des Referats setzt Sirks seine Ansichten über die neutestamentliche Theologie des Heiligen Geistes auseinander. Er führt J. E. Fison, *The blessing of the Holy Spirit*, p. 109, an, der vom ältesten Christentum sagt: ,,In the novel combination of both words, holy and spirit, (they) characterised the uniqueness of the new religion". Von hieraus schliesst Sirks, dass der Ausgangspunkt der Theologie die Lehre des Heiligen Geistes sein soll und er versucht zu zeigen, dass im Neuen Testament der Heilige Geist Anfang des Glaubens und des Christentums ist. Er weist hin auf Joh xv 26; xiv 26; xvi 13 und erinnert dabei an Matth xiii 52. Er fragt: welche ist die Quelle aus der der Heilige Geist schöpft als er uns lehrt; und er meint, dass sie keine andere als die Heilige Schrift des Alten Testaments sein kann (Vergleiche auch: Luk xxiv 27 und 44 und Ap.gesch. viii 26 ff.). Und nun meint Sirks weiter, dass Mark xvi 17 γλώσσαι λαλήσουσιν καιναῖς mit diesen Gedanken zu verbinden ist. Dazu übersetzt er γλώσσαι nicht durch ,,Zungen" oder ,,Sprachen", sondern durch ,,Perikopen", denn dieses Wort wird gebraucht für Wörter oder Worte, die Erläuterung brauchen. In dieser Zusammenhang, so vermutet Sirks, zielt das Wort γλώσσαι auf die Schriftworte, die in der Synagoge von den Schriftgelehrten erklärt wurden und die jetzt von den Jüngern neue Erklärungen bekommen werden. Das alles wird dann verbunden mit der Ostergeschichte in Ap.gesch. ii. Sirks bemerkt: λαλεῖν braucht nicht ein verwirrtes Reden anzudeuten, es kann sehr wohl ὀρθῶς geschehen (Mark vii 35), es kann auch ,,rezitieren" bedeuten (Ef v 19); und ἕτερος bedeutet nicht das Andere im allgemeinen, sondern das Entgegengesetzte (Vergl. Gal i 6). Apostelgeschichte ii 4 übersetzt er dann: ,,und sie fingen an andere (neue, nicht der Tradition zufolge für das Osterfest übliche) Perikopen zu rezitieren"; und er weist hin auf die Predigt des Petrus, die nicht ein verwirrtes Lautengewebe ist, sondern ein wohldurchdachtes Ganze, das aufgebaut worden ist mit Hilfe von Schriftteilen. So führt, nach der Meinung von Sirks, der Geist von der Schrift zu Christum. Ap. gesch. ii 6 τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ deutet seiner Meinung nach auf die verschiedenen aramäischen Dialekte; ii 11 ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις soll bedeuten: Perikopen aus unseren Heiligen Schriften und schliesslich weist er auf Luk iv 14-30 hin, wo Jesus selber ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος (Vs. 14) neue Erklärung von einer Perikope gibt.

Dass in Matth. xiii 52 die Schrift gemeint ist als die Quelle aus der geschöpft werden soll, damit bin ich einverstanden; ich habe das ja selber damals verteidigt (*Jewish Hermeneutics* etc. pp. 99, 102, 103). Ich glaube aber nicht, dass man das nun auch von Joh xiv 26; xv 26 und xvi 13, 14 sagen kann. Joh xvi 14 ,,nehmen aus dem Meinigen" wird doch auf jeden

Fall bedeuten „nehmen aus der ganzen Verkündigung Jesu". Darin spielt die Schrift ihre Rolle mit, aber sie ist darin nicht das Einzige. Wenn man die Rolle der Schrift in dieser Zusammenhang betonen will, dann sollte man sagen: der Geist wird nehmen aus Jesu Schrifterklärung und uns verkündigen was Jesus von der Heiligen Schriften heraus gelehrt hat. Ich habe damals gemeint, und meine es noch, dass es wichtig ist zu betonen, dass Jesus von der Schrift aus gearbeitet hat mit den Methoden seiner Zeit. Aber man soll nun den Schwerpunkt nicht verlegen vom Geiste Jesu in die Schrift! Der Geist Jesu ist souverän und das Neue, das er aus der Schrift hervorbringt mit üblichen Methoden ist eben neu durch die Souveränität seines Geistes. Sein Geist wendet sich der Schrift zu, dieser Geist aber ist damit nicht wesensgemäss verbunden in solcher Weise, dass er ohne die Schrift nicht mehr reden kann! Und damit fällt die starke Bindung zwischen der Schrift und Mark. xvi 17 und Ap. gesch. ii 1-13, die Sirks annimmt, fort. Und das freut mich, denn seine Auslegung dieser beiden Schriftstellen hat doch den Schein ein wenig gezwungen zu sein. Mit dem, das er über λαλεῖν bemerkt hat er recht. Dieses Wort kann ein ordentliches Reden andeuten und wir sind in Ap. gesch. i bestimmt nicht gezwungen zu denken an verwirrtes Zungengerede. Aber ich kann ihm bstimmt nicht folgen wenn er διάλεκτος in ii 6 anders verstehen will als γλώσση in ii 11. Werden Juden und Proselieten aus Asia, Phrygia, Pamphylia und Libya aramäisch gesprochen haben? Und die Ägyptische Juden, was doch wohl als Alexandriner und nicht als Mitglieder der besonderen Kultgemeinschaft in Elefantine zu verstehen ist? Wozu hat dann die Septuagint gedient? Die διαλέκτοι von Vs. 6 umfassen mehr als aramäische Mundarten; das Griechische muss dazu gehört haben! Wenn dieses der Fall ist, dann ist die natürliche Auffassung von Vs. 11, dass auch dort verschiedene Sprachen gemeint sind. Es ist, glaube ich, nützlich, noch einmal wieder zu sagen, dass man bei der Exegese nicht nur fragen soll, was der Verfasser möglicherweise gemeint haben kann; sondern auch, was der Leser, der gewandt war das Griechische als Umgangssprache zu benützen, verstanden haben kann. Diese Regel ist nicht eine Ausrede konservative Auslegungen zu schützen; sondern es ist die Regel, die jeder gewissenhafte Verfasser in Anwendung bringt, die Frage nämlich, ob er so schreibt, dass seine Leser verstehen können was er meint. Macht der Verfasser das nicht, dann entsteht die Gefahr, dass er Missverständnisse schöpfen hilft. Wenn man diese Regel anwendet, dann meine ich, dass man doch ein wenig Vorsicht sein wird, bei mehreren Bedeutungen eines Wortes ohne weiteres eine ziemlich zur Seite gelegene Bedeutung des Wortes zu wählen. Man soll dann prüfen, ob diese zur Seite gelegene Bedeutung in der Umgangssprache lebendig gewesen sein kann. Und wenn man sich nun fragt, was der Leser von Ap. gesch. ii 1-13 verstanden haben kann wenn er dort gelesen hat von ἑτέραις γλώσσαις, dann meine ich, dass er dabei schwerlich an Schriftperikopen gedacht haben kann und dass er doch nichts anderes daraus verstanden haben wird als „andere Sprachen"; tatsächlich: Sprachen entgegengesetzt an die für diese Leute üblichen Sprachen. Dazu kommt noch eines: Ap. gesch. ii 3 redet von γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός und damit korrespondieren die ἑτέροι γλῶσσαι in Vs. 4. Ich kann es verstehen, dass eine Feuerzunge eine mit der Zunge hervorgebrachte, vom Geiste inspirierte Sprache symbolisiert; es ist mir aber nicht recht deutlich, wie eine Feuerzunge eine Schriftperikope symbolisieren kann. Ich meine dann auch, dass der interessante Versuch von Prof. Sirks zu einer neuen Exegese von Ap. gesch. ii 1-13 doch nicht gelungen ist. Wir dürfen aber nicht übersehen, dass dieser Versuch nur ein Teilstück eines grösseren Ganzen bildet; und soweit hat er

jedenfalls recht, dass der Heilige Geist im Neuen Testament eine weitaus wichtigere Stellung hat als er oft in unseren Theologien bekommt.

In dem dritten Heft dieser Reihe (*Oriëntatiereeks* IV-VI) wird von der Theologie des verstorbenen remonstrantischen Professors G. J. HEERING gehandelt. Es ist interessant hier zu sehen wie bei diesem Dogmatiker der liberalen Theologie die Schrift wieder eine zentrale und positive Stellung bekommen hat.

D.

WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process.* Second Edition with a new introduction by the author, Doubleday Anchor Book A 100, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1957. Prise in U.S.A. $ 1.45, in Canada $ 1.65.

Wir brauchen uns nicht einer ausführlichen Besprechung dieser wichtigen Arbeit ALBRIGHT's zu unterziehen: *From the Stone Age to Christianity* ging bereits vor 17 Jahren ins Licht und es ist seitdem eine wohlbekannte Grösse in der theologischen Literatur. Das Jahr 1946 brachte eine Neuerscheinung und jetzt, 11 Jahre später ist diese zweite Auflage mit einigen kleinen Änderungen und einer neuen Einleitung von Doubleday & Comp. als Taschenbuch wieder herausgegeben worden. Man kann diskutieren über die Frage ob das Taschenbuch eine würdige Ausstattung für literarische und wissenschaftliche Arbeit ist. Trotzdem freut mich eine Herausgabe wie diese. Denn den Studenten wird es so ermöglicht ein wichtiges Werk billig zu haben und sie brauchen sich der Finanzen wegen nicht mit einem Bibliothekexemplar zu behelfen; für den Fachgelehrten ist das Format beim Nachschlagen und auf dem Schreibtisch doch geschickt und Nichttheologen schliesslich finden hier eine taugliche Möglichkeit mit den wichtigen Resultaten unserer Wissenschaft bekannt zu werden ebensogut wie wir mit Hilfe anderer Taschenbücher über die Grenzen unseres Gebiets hinwegschauen können in die Domänen der Naturwissenschaft. Das in unserer Zeit verlorengegangene Studium Generale wird doch durch das Taschenbuch noch ein wenig ermöglicht!

In der neuen Einleitung gibt ALBRIGHT viele Bemerkungen die wegen des Fortschritts der archäologischen Wissenschaft seit dem Jahre 1946 notwendig geworden sind. In den Übersetzungen dieses Buches (Deutsch 1949, Französisch 1951, Hebräisch 1953) sind viele dieser Bemerkungen bereits in dem Texte mit aufgenommen worden. Für die Neutestamentler sind die Bemerkungen bei Kap. VI, „In the Fullness of Time..." am wichtigsten. Sie gehen nahezu alle hervor aus den Entdeckungen seit 1948 in der Nähe von Qumran. ALBRIGHT nennt, wie viele, was hier ans Licht gekommen ist Essenisch, und er meint, dass die Gedanken, die wir im Neuen Testament begegnen in einer stark vom Essenismus berührten Umgebung gewachsen sind. Nach seiner Meinung lassen die Qumranfunde das Problem der Datierung der neutestamentlichen Schriften in einem andern Licht erscheinen: TORREY's Datierung der Johannesoffenbarung (A.D. 68) ist wahrscheinlich richtig; die Pastoralbriefe und der zweite Petrusbrief können sehr wohl vor dem Jahre 80 geschrieben sein, denn was in dieser Literatur, wie es immer heisst, eine Datierung vor dem Jahre 80 beanstandet, zeigt sich bereits in der Qumranliteratur. Auch für die Datierung der Testamente der Zwölf Patriarchen weist ALBRIGHT auf die Qumranfunde hin. Unter den Fragmenten die ans Licht gekommen sind befindet sich ein aramäisches Dokument das nahe verwandt ist mit dem Testament Levi, eine Datierung in christlicher Zeit ist also nicht möglich.

Dieses genügt um zu zeigen, wie ALBRIGHT die Qumranfunde verarbeitet. Hier ist nicht der Ort diese Sachen eingehend zu besprechen, denn man würde dann weiter auf das ganze Qumranmaterial eingehen müssen. Ich hoffe dazu noch einmal die Gelegenheit zu finden. Dieses Mal nur das: es ist zu verstehen, das die Qumrangeschichte Anlass gegeben hat viele Probleme neu und mit neuem Enthusiasmus zu bearbeiten; lassen wir aber unter dem Druck dieses Enthusiasmus uns nicht nur Qumran zuwenden auf die Gefahr hin andere nützlichen Sachen, die wir auf anderen Wegen kennen gelernt haben, ein wenig zu vergessen. Diese Gefahr fürchte ich doch einigermassen, wenn Datierungsprobleme nur mit Hilfe von Material archäologischer Art angefasst werden. Für Datierungsversuche soll man mit mehreren Faktoren rechnen! Wenn man datiert wie ALBRIGHT, dann macht man es wesentlich nicht anders als viele Radikalen es früher machten: der religionsgeschichtlichen Umwelt wegen wurden neutestamentliche Schriften spät datiert. Jetzt machen wir frühe Datierungen: auch wieder der religionsgeschichtlichen Umwelt wegen! Es wäre m.M.n. besser zu sagen, dass die Qumranfunde uns hinsichtlich der Datierung der neutestamentlichen Schriften lehren wie vorsicht man sein soll wenn man bei Datierungen religionsgeschichtliches Material zu Rate zieht. Denn in einer kleinen Ecke kann etwas gelebt haben, das, wenn es zutagetritt, grosse Verdikte umstürzt *und neue Erwägung des Problems erfordert.*

Alles in allem: ich freue mich über die Neuerscheinung ALBRIGHT's Buches mit seiner neuen Einleitung.

D.

OSCAR CULLMANN, *Dieu et César. Le procès de Jésus, Saint Paul et l'Autorité, L'Apocalypse et l'Etat totalitaire.* Neuchâtel, Suisse, Delachaux et Niestlé, dans la collection *Civilisation et Christianisme*, 1956. Prix 5 fr. 70.

CULLMANN pflegt seine Arbeiten zweisprachig herauszugeben. Auch mit seinem Werk *Der Staat im Neuen Testament* hat er das gemacht. Wir besprachen es in unserer Zeitschrift in Vol. I, fasc. 3, S. 231 f.; und brauchen daher die französische Fassung dieser Studie hier nur anzukündigen. Es ist erfreulich, dass dieses wichtige Thema in zwei Sprachen erörtert ist, so gut wie keiner braucht jetzt CULLMANN's Erörterungen der Sprache wegen ungelesen liegen zu lassen.

D.

HERMANN L. STRACK und PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Fünfter Band, Rabbinischer Index, herausgegeben von JOACHIM JEREMIAS, bearbeitet von KURT ADOLPH. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956.

BILLERBECK hatte den Absicht, wie aus seinen nachgelassenen Papieren hervorging, noch einen Index zu den in seinem grossen Werke benutzten jüdischen Schriften zu veröffentlichen. JOACHIM JEREMIAS, dem die Fürsorge für sein Werk von BILLERBECK auf seinem Sterbebett übertragen worden war, hat diesen Plan aufgegriffen und mit Hilfe von Herrn Vikar KURT ADOLPH den Index fertig gestellt. Wir dürfen für diese mühevolle Arbeit — KURT ADOLPH hat etwa 40.000 Zitate verzettelt! — nur dankbar sein. Jetzt ist es möglich zu sehen, welche Stellen aus Talmud, Midrasch, Targumim, Pseudepigraphen und anderen Werken in dem Kommentar verwendet sind.

Für wissenschaftliche Arbeit aller Art kann das wichtig sein. Der Index ist ein wertvoller Schlüssel zu einem Werk, das uns ein Schlüssel zum Neuen Testament sein soll. Am Ende finden wir noch eine Berichtigungsliste zu Stellenangaben in Band I bis IV. Die Beck'sche Verlagsbuchhandlung hat das Büchlein (XI und 101 Seiten) tadellos ausgestattet.

In seinem Vorwort unterstricht JEREMIAS noch einmal, dass nur BILLERBECK die Verantwortung trägt für Band I bis IV des Kommentars. Ein wunderschöne Foto von PAUL BILLERBECK ist beigegeben und das macht dieser Indexband um so wertvoller.

Ich habe nur noch einen Wunsch, den ich kaum wage lautwerden zu lassen, den ich doch aber gern verwirklicht sehen würde: wäre es noch möglich ein Rabbinenverzeichnis zu dem Kommentar zu veröffentlichen? Es ist m.E. unter Umständen wichtig schnell nachschlagen zu können, wie ein Rabbi sich zu mehreren und verschiedenen Gegenständen geäussert hat. Vielleicht gibt es noch jemand, der sich dieser Verzettlung unterziehen will; und vielleicht ist die Verlangsbuchhandlung dann wieder zu Veröffentlichung bereit. Wenn dieses der Fall ist, mögen beiden im voraus gedankt sein!

D.

New Testament Studies. An international Journal published quarterly under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas. London: Cambridge University Press. Vol. II (1955/56), Preis pro Heft 12s 6 d; vol. III (1956/57), Preis pro Heft 15s.

Von dem zweiten Jahrgang der *New Testament Studies*, dessen erste drei Hefte in dieser Zeitschrift (Bd. 1, SS. 324-5) angezeigt wurden, liegt nun das abschliessende vierte Heft (Mai 1956) vor. Das wissenschaftliche Niveau der darin enthaltenen Beiträge ist besonders hoch. Aus Gründen der Raumesknappheit kann hier leider kaum mehr getan werden, als diese Beiträge aufzuzählen. ROBINSON (Cambridge) schreibt über die matthäische Rede Vom Jüngsten Gericht, Mt xxv 31-46, und führt an aus Mk und Q herangeholten Beispielen aus, dass die Wahrscheinlichkeit sehr gross ist, dass wir es mit einer Aussage des historischen Jesus zu tun haben. Mgr. CERFAUX (Louvain) bespricht das Mysterium der Gottesherrschaft nach Mt xiii 11 *und Par.* (vgl. BURKILL: „The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel", *Novum Testamentum* 1, 246-262). HARRISON (Bournemouth) versucht, die Theorie einer in Ephesus verbrachten Gefängnishaft des Apostels Paulus im Hinblick auf paulinisch-authentische Stellen der Pastoralbriefe auszuwerten (vgl. desselben Verfassers *The Problem of the Pastoral Epistles*, London 1921; GEORGE S. DUNCAN: *St. Paul's Ephesian Ministry*, London 1929; CHARLES H. DODDS ursprünglich im *Bulletin of the John Rylands Library*, nun in *New Testament Studies*, Manchester 1953, auf SS. 83-128 veröffentlichten Aufsatz „The Mind of Paul"; BURTON S. EASTON: *The Pastoral Epistles*, New York 1948; JOACHIM JEREMIAS: *Die Briefe an Timotheus und Titus*, Göttingen 1949; MARTIN DIBELIUS und HANS CONZELMANN: *Die Pastoralbriefe*, Dritte Auflage [1]). WOOD (Birmingham) stellt Betrachtungen an über den Einfluss zeitpolitischer Geschehnisse auf den Entwicklungsgang der Gedanken Jesu; der Verfasser geht hier bewusst auf Wegen, die von der neueren neutestamentlichen Forschung verlassen wurden. ALAND (Halle) setzt sich mit HEUSSI (Jena) auseinander, dessen Argument über das

[1]) *Handbuch zum Neuen Testament*, Band 13. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1955; III, 116 S.; broschiert DM 7.20, gebunden DM 9.60.

Ableben des Apostels Petrus vor der Zeit der Abfassung des Galaterbriefes (Gal. ii 6: ὁποιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει) er widerlegt (vgl. GILG: „Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung", *Theologische Zeitschrift* XI, 185-206, sowie die Berichte über die Ausgrabungen unter dem Vatikanischen Petrus-Dom). HYATT (Nashville) steuert einen aufschlussreichen Aufsatz über die Anthropologie der Hodayōth aus Qumrān bei (vgl. FLUSSERS diesbezügliche Ausführungen in צִיּוֹן XIX, 89-103; BARDTKE „Considerations sur les Cantiques de Qumrān", *Revue Biblique* LXIII, 220-233; vor allem nun FRIEDRICH NÖTSCHER: *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* [1]).

Vom Inhalt der Hefte 1 (Nov. 1956) und 2 (Jan. 1957) des dritten Jahrgangs der Zeitschrift seien wenigstens die mehr umfangreichen Beiträge erwähnt: MOULE (Cambridge): „The Nature and Purpose of I Peter", BROWNLEE (Durham, N.C.): „Messianic Motifs of Qumran and the New Testament", MONTEFIORE (Cambridge): „God as Father in the Synoptic Gospels"; SELWYN (Winchester): „The Authority of Christ in the New Testament", ELTESTER (Tübingen): „Schöpfungsoffenbarung und Natürliche Theologie im Frühen Christentum" und COUTTS (Alton): „Ephesians i. 3-14 and I Peter i. 3-12".

London PAUL WINTER

[1]) *Bonner Biblische Beiträge*, Band 10. Verlag Peter Hanstein, Bonn 1956; 201 S.; DM 24.00.

ΠΩΣ IN DER GRIECHISCHEN BIBEL

VON

JOHANNES BAUER

Universität Graz Oesterreich

Die Erforschung des biblischen Griechisch hatte bekanntlich anfänglich zu einer Überschätzung des Einflusses der hebräischen Vorlagen im Alten Testament, des semitisierenden Idioms der neutestamentlichen Autoren geführt. Seit DEISSMANN vor allem hat man den Anteil der gemeingriechischen Umgangssprache am Bibelgriechisch in seiner ganzen Grösse herausgestellt. Man kann aber auch dabei leicht Gefahr laufen, in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen und alles, was irgendwo auch eine Parallele im griechischen Raum hat, von daher bestimmt sein zu lassen.

Einen solchen Fall haben wir bei den mit πῶς eingeleiteten Fragen vor uns. Keiner der geläufigen Grammatiker oder Lexikographen [1]) hat, soweit ich sehe, bemerkt, dass die häufigen Fragen „πῶς mit Futur" auf den hebräischen Gebrauch zurückzuführen sind und als rhetorische Fragen geradezu immer eine Negation darstellen [2]).

Nur eine vollständige Untersuchung aller bezüglichen Stellen auf Grund der modernen kritischen Textausgaben [3]) und Konkordanzen [4]) kann hier Klarheit schaffen.

---

[1]) L. RADERMACHER, Neutestamentliche Grammatik, *Handbuch zum Neuen Testament* 1, ed. 2., Tübingen 1925; F. M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique*, Paris 1927; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, ed. 9., Göttingen 1954; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, ed. 3., Rom 1955; Weiters F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, ed. 2., Paris 1931; W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. 4., Berlin 1952.

[2]) Ein Ansatz bei ZERWICK, *a.a.O.* S. 82 (Nr. 206a): Usus indicativi futuri in NT triplici modo subit influxum semiticum et quidem: a) interdum modaliter adhibetur sicut futurum semiticum quod saepe connotat aliquod posse, e.g. Mt 7, 4 πῶς ἐρεῖς (dices) τῷ ἀδελφῷ σου, quod Lucas reddit πῶς δύνασαι λέγειν τ. ἀ. σ. — (ZERWICK stellt dann noch den kategorischen Imparativ (Mt 5, 21 „non occides") und die sklavische Wiedergabe des hebräischen Imperfekts (Futurums) in diesen Zusammenhang).

[3]) Dafür genügen im Ganzen die Handausgaben des Novum Testamentum Graece von A. MERK-St. LYONNET, ed. 7., Rom 1951; H. J. VOGELS, ed. 3., Freiburg 1949/1950; E. NESTLE, ed. 20., Stuttgart 1950. Für die Septuaginta

Wir legen im Folgenden das Material vollständig vor, getrennt, zunächst für das Neue Testament, dann für die Septuaginta, wir gruppieren dabei entsprechend der Konstruktion und diskutieren am Ende des Ganzen diejenigen Stellen, für die die gewonnenen Erkenntnisse eine neue Interpretation oder Licht in textkritische Schwierigkeiten bringen.

DAS NEUE TESTAMENT

Wir scheiden zunächst aus: πῶς beim Adv.: Mk x 23 = Lk xviii 24: πῶς δυσκόλως, ähnl. Mk x 24, dann Mt xxi 20: πῶς παραχρῆμα; weiters πῶς, wo es einen abhängigen Satz einleitet, das sind folgende Stellen: Mt vi 28; x 19; xii 4; Mk ii 26; v 16; xi 18; xii 26. 41; xiv 1. 11; Lk viii 18. 36; xii 11.27; xiv 7; xxii 2 (τὸ πῶς); xxii 4 (τὸ πῶς); Joh ix 15, 21; xi 36; Apgsch ix 27; xi 13; xii 17; xv 36; xx 18; 1 Kor iii 10; vii 32. 34; Eph v 15; Kol iv 6; 1. Thess i 9; iv 1 (τὸ πῶς); 2. Thess iii 7; 1. Tim iii 15; Offb iii 3.

Wirklich nach der Art und Weise wird nur in den wenigsten Fällen gefragt: 1. Kor xv 35: πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; Röm iv 10: πῶς οὖν ἐλογίσθη „unter welchen Umständen fand diese Anrechnung statt?" Weiters bei der Heilung des Blindgeborenen: Joh ix 10: πῶς οὖν ἠνεῴχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; Vers 19: Blindgeboren, πῶς οὖν βλέπει ἄρτι; Vers 26: πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; Etwas anders liegen schon die beiden letzten Stellen: Mk ix 12: πῶς γέγραπται; und Lk x 26: πῶς ἀναγινώσκεις;, wofür man eigentlich jedesmal τί erwartete.

An allen anderen Stellen des Neuen Testaments wird mit πῶς nicht nach dem „Wie", nach der Art und Weise, nach den Umständen gefragt,sondern, allgemein gesprochen, eine Möglichkeit in Form einer (rhetorischen) Frage negiert und zwar wird in Verbindung mit dem Praesens (Mt xxii 12 Aor. 2) einer Tatsache, einer Behauptung, einer Forderung, einer Handlung die innere Berech-

---

wird zugrunde gelegt Septuaginta ed. A. Rahlfs, 2 Bände, Stuttgart 1935 (ed. 4. 1950). Mitverwendet die Göttinger Septuagintaausgabe.

[4]) An Konkordanzen kommen für das Neue Testament in Frage: W. F. Moulton-A. S. Geden, *A Concordance to the Greec Testament*, ed. 3., Edinburgh 1926 (Neudruck 1950), für das Alte Testament: E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, 2. Bände, Oxford 1897 (Neudruck Graz 1954).

tigung (aus moralischen oder logischen Gründen) abgesprochen, in Verbindung mit der Zukunft (Apgsch viii 31 opt. mit ἄν) aber überhaupt eine Verwirklichung in Form einer rein rhetorischen Frage in Abrede gestellt, wobei man sich gut vor Augen halten kann, was HUMBERT schreibt: Si le futur est indifférent à l'aspect, il n'en est pas davantage pour cela un temps „objectiv" comme le futur du latin ou du notre: c'est un virtuel, qui indique qu'une chose doit se réaliser, c'est à dire „arriver à la réalité" [1]).

Es gibt in der Tat nur zweimal eine echte deliberative, dubitative Frage im Neuen Testament, mit Konj. Aor. konstruiert, nämlich Mk iv 30 und Mt xxvi 54. Ausser Betracht kann bleiben Lk xii 50 der Wunsch, wo πῶς für klassisch ὡς steht (vgl. Joh xi 36).

Die Konstruktion mit Praesens:

Mt xvi 11: πῶς οὐ νοεῖτε . . .; „wie ist es möglich (es ist doch nicht möglich)? dass ihr (nach allem) nicht versteht . . .". Mt xxii 12: πῶς εἰσῆλθες ὧδε; „Wie konntest du wagen, ohne Hochzeitsgewand einzutreten?". Mt xxii 43: πῶς οὖν Δαυὶδ . . . καλεῖ αὐτὸν κύριον: „Es ist doch nicht möglich, dass ihn David Herr nennt, wenn nicht . . Vers 45: „Wenn ihn David Herr nennt", πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν; „wie ist es dann möglich, dass er sein Sohn ist?" (= Lk xx 44). Mk xii 35 = Lk xx 41 = 1. Kor xv 12: πῶς λέγουσιν . . .; „mit welchem Recht sagen sie . . ." „Sie können doch nicht sagen. . . .". Mk iv 40: πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν „Es ist doch nicht möglich, dass ihr noch keinen Glauben habt", dass ihr nicht wisst, worum es geht, nachdem ich, der Meister, euch immer wieder davon gesprochen habe" [2]). Lk xii 56: ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε; a maiori ad minus: „. . . dann ist es doch nicht möglich, dass ihr . . .". Joh iv 9: πῶς σὺ . . . αἰτεῖς „es ist doch nicht möglich, dass du als Jude von mir, einer Samariterin, etwas zu trinken haben willst!" Joh vi 42: „Wir kennen seinen Vater und seine Mutter, πῶς νῦν λέγει, er kann doch jetzt nicht behaupten, er sei vom Himmel herabgestiegen". Joh vii 15: πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς; Joh viii 33 = xii 34 = xiv 9: πῶς (σὺ) λέγεις . . .; Apgsch ii 8: „Alle Sprecher sind Galiläer, πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν . . . , es ist doch

[1]) JEAN HUMBERT, *Syntaxe Grecque*, ed. 2., Paris 1954, S. 151 § 252.

[2]) Vgl. zur Exegese meinen Artikel: Procellam cur sedarit salvator, *Verbum Domini*, Rom 35 (1957).

nicht möglich, dass wir sie jetzt jeder in seiner jeeigenen Muttersprache hören"! Gal ii 14: „Du lebst nicht nach Judenart, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν; also kannst doch du nicht . . .". Gal iv 9: „Jetzt kennt ihr Gott und seid von Gott erkannt, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν . . . , ihr habt doch keinen Grund, euch wieder den schwachen Elementen zuzuwenden!"

Die Konstruktion mit Futurum:

Hierher wollen wir auch die Sätze mit δύναμαι nehmen, weil sie uns neben die futurischen Sätze gestellt (was die synoptischen Evangelien vor allem ermöglichen, da sie wiederholt eine und dieselbe Aussage jeder in einer anderen Form machen) eine hervorragende Interpretation der letzteren geben:

Lk vi 42: πῶς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου . . .; Mt vii 4: πῶς ἐρεῖς τ. ἀ. σ. . . .; — Mk iii 23: πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν; „Satan kann doch nicht Satan hinauswerfen!" — Wenn Satan in sich uneins ist, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; (Mt xii 26 = Lk xx 18 = οὐ δύναται στῆναι Mk iii 26)! — Mk iv 13: οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε; „ihr könnt ja auch garnicht alle Parabeln kennen"! Hierzu stimmt auffällig Joh xiv 5 (s. unten). — Mt xii 29: πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ . . .; Mk iii 27: οὐ δύναται οὐδεὶς ε. τ. ο. τ. ἰ. εἰσελθὼν . . . — Mt xii 34: πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; — Joh iii 4, 9; vi 52; ix 16 steht πῶς δύναται „es ist doch undenkbar, dass . . .". Joh v 44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι „ihr könnt ja nicht zum Glauben kommen" (dafür fehlt die Voraussetzung!)! — 1. Joh iv 20: „Wer den Bruder nicht liebt, den er sieht, τὸν θεὸν ὃν οὐκ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. Neben οὐ ist die v.l. πῶς recht gut bezeugt! Lk i 34, die Frage Mariens an den Engel: πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; „Die befohlene Empfängnis ist nicht möglich, da ich (noch) nicht verheiratet bin" [1]). Darauf antwortet der Engel präzis, nachdem er eine wunderbare Empfängnis verkündet hatte,

[1]) Eine einlässlichere Begründung dieser Deutung lasse ich nächstens erscheinen, nur soviel: es gibt im Hebräischen fast entsprechend dem Lateinischen verschiedene Ausdrücke für Heiraten: collocare heisst *nathan leischah*, zur Frau geben; ducere ist *laqach ischah*, eine Frau nehmen; von der Frau aber lautet die genaue juristische Umschreibung für innupta *ascher isch lo jodaach* usw. eine, die ein Mann nicht erkannt hat, nicht erkennt, bzw. die noch keinen Mann erkennt. Maria war verlobt und Verlobten war das Jahr bis zur Heimführung (Mt 1, 18) der eheliche Verkehr nicht erlaubt.

mit einem Bibelwort: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα (Lk i 37 = Gen xviii 14, vgl. Job xlii 2): „Garnichts ist für Gott unmöglich"! —

Joh iii 12: εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε; ähnlich Joh v 47: εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύσετε; „Wenn ihr seinen (Mosis) Schriften keinen Glauben schenkt, dann glaubt ihr meinen Worten schon ganz und gar nicht"! —

Röm iii 6: ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; „denn sonst könnte Gott die Welt nicht richten" (es fehlte ja die Voraussetzung, die aber feststeht)! —

Röm vi 2: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; „als Getaufte sind wir für die Sünde gestorben, wir können überhaupt nicht mehr in ihrem Machtbereich leben" (es fehlt jede Voraussetzung, ja es liegt ein ausschliessliches „Entweder - Oder" vor)!

Röm viii 32: „Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben: πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; danach kann es garnicht anders sein, als dass er uns mit ihm auch alles schenkt"! — Röm x 14 f wird am Ende besprochen. —

1. Kor xiv 7: τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον; Vers 9 dieselbe Konstruktion. Vers 16 im gleichen Sinn πῶς ἐρεῖ . . .; Eine drastischere Negation einer Möglichkeit ist kaum denkbar!

2. Kor iii 8: . . . πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἡ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ; Die δόξα war beim Dienst des Todes eigentlich übelangebracht, während sie zum Dienst des Geistes die innersten Beziehungen besitzt [1]).

1. Tim iii 5: „Wenn einer seinem eigenen Haus nicht vorstehen kann, πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται; der bringt nicht die Voraussetzungen mit, um für das Wohl der Kirche sorgen zu können!"

Hebr. ii 3: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; „Ihr entrinnt der Strafe nicht, . . ."!

1. Joh 17: „Wer seinen Bruder in Not sieht und sich seiner nicht annimmt, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μενεῖ ἐν αὐτῷ; Man muss mit

[1]) So H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen 1924, S. 114, aber die anschliessenden Spekulationen Windisch's über das Futurum sind verfehlt!

einigen Hss und Blass-Debrunner [1]) statt des Praesens (μένει) das Futur lesen!

Apgsch viii 31: πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὁδηγήσει με; (Opt. mit ἄν!) gehört zum gleichen genus rhetorischer Fragen: „Ich kann doch den Propheten nicht verstehen, wenn mir niemand das Verständnis erschliesst!" (wird am Ende behandelt).

DAS ALTE TESTAMENT

Es ergibt sich ein ähnliches Bild wie im Neuen Testament. Scheiden wir zunächst wieder πῶς in abhängigen Sätzen aus, das sind folgende Stellen: Deut ii 7; xxv 18; xxix 15 (v.l. ὡς); Ruth ii 11; iii 18 (? s. u.); 4. Kön. xvii 28; 2. Esd xii 17; Est iii 13c; Tob xi 2; Est ix 24 (v.l. ὅπως); Spr iv 19; Weish xi 8, 9; xvi 4; xix 10; Is xl 20.

Es finden sich auch wieder einige wenige Stellen, wo tatsächlich nach der Art und Weise, nach den Umständen gefragt wird: Gen xliii 27: πῶς ἔχετε; Deut xii 30: πῶς ποιοῦσιν τὰ ἔθνη . . .; 2. Kön. i 5: πῶς οἶδας, ὅτι . . .; 3. Kön. xii 6 (= 2. Chr x 6): πῶς βουλεύεσθε; Est ix 12: πῶς οἴει; Weish vi 22: πῶς ἐγένετο (σοφία); Agg ii 3 (4): πῶς βλέπετε . . .;

Beliebt ist wieder die Verwendung im Sinn von „wie sehr": 1. Esd iii 18; iv 12, 32; Spr v 12, vor allem in der Einleitung des Klageslieds (im Hebräischen *aeka*, wovon das Buch der Klagelieder seinen Namen hat): 2. Kön. i 19. 25. 27: πῶς ἔπεσαν δυνατοί...! Nach dem gleichen Schema: 1. Makk ix 21; Job xxi 34; Soph ii 15 (iii 1); Abd i 6; Is i 21; xiv 4. 12; Jer ii 21; ix 18; xxvii (l) 41bis; xxx 31 (xlix 25); xxxi (xlviii) 18. 39bis; Klgld i 1; ii 1; iv 2; Ez xxvi 17. Dieselbe Form wird Weish v 5 für ein Preislied verwendet: (τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον) πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν;

Einige Male steht auch die Konstruktion mit dem Praesens (oder Aorist) wie im Neuen Testament: Ri xvi 15: πῶς λέγεις . . .; 2. Kön. i 14: πῶς οὐκ ἐφοβήθης; Job xxxiii 12 wie Ri xvi 15; Is vii 13: πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα; Is xxxvi 9: πῶς δύνασθε . . .; Br Jer 46: πῶς μέλλει; 49 und wieder wie im Neuen Testament in einer Schlussfolgerung Weish xiii 9: εἰ γὰρ τοσοῦτον ἴσχυσαν εἰδέναι ἵνα δύνωνται στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα, τὸν τούτων δεσπότην πῶς

[1]) *A.a.O.* S. 223 § 366, 4.

τάχιον οὐχ εὗρον; Eigenartig Ps lxxii (lxxiii) 11: πῶς ἔγνω ὁ θεός; (zu erwarten wäre γνῷ!).

Die Konstruktion mit dem Futur:

Steht unzähligemale (im Folgenden alle Stellen) genau nach dem Muster Hl v 3: Ἐξεδυσάμην τὸν χιτῶνά μου, πῶς ἐνδύσωμαι αὐτόν;
ἐνιψάμην τοὺς πόδας μου, πῶς μολυνῶ αὐτούς;

Dass hier einmal der Konj. Aor. steht ist sehr bezeichnend, davon später. Die Stellen: Gen xxxix 9; xliv 34; Ex vi 12, 30; xxxiii 16; Deut i 12; vii 17; xviii 21; xxxii 30; Ri xvi 15 (Cod. Alexandrinus, ind. praes. liest Cod. Vaticanus); 1. Kön. xxiii 3; 2. Kön. ii 22; vi 9; xi 11 (ecliptisch); 4. Kön. x 4; xviii 24; 1. Chr. xiii 12; Esth viii 6bis; Tob v 2; Judt viii 14; 1. Makk iii 53; Ps x (xi) 1; Spr xv 11 (ecliptisch); Koh ii 16; Hl v 3 (s. o.); Job ix 2; xxv 4; Is xix 11; xx 6; Jer ii 23; viii 8; xii 5bis; xxix (xlvii) 7; xxxi (xlviii) 14; Klgl iv 1; Ez xxxiii 10; Dan x 17. Hierher zu rechnen ist auch die Konstruktion mit Verbaladjektivum: Br Jer 44: πῶς οὖν νομιστέον ἢ κλητέον; Br Jer 56: πῶς οὐ ἐκδεκτέον ἢ νομιστέον;

Ein echter deliberativer Konjunktiv steht nur dreimal: 2. Kön. xii 18: πῶς εἴπωμεν; „wie sollen wir ihm beibringen, dass sein Kind tot ist?" 4. Kön vi 15: πῶς ποιήσωμεν; und Sir xlix 11. An den übrigen Stellen lässt der Vorder- oder der Nachsatz klar erkennen, dass sie nicht anders gemeint sind, als die vorhin angeführten mit Futur konstruierten Sätze: Die Stellen: Jos ix 7; 1. Kön xvi 2 2. Kön xxiii 3 besonders deutlich Ps cxxxvi (cxxxvii) 4 und Koh iv 11.

Der Opt. mit ἄν steht fünfmal: davon sind mit Ausnahme von Deut xxviii 67 (πῶς ἂν γένοιτο ἑσπέρα; . . . π. α. γ. πρωΐ;) alle Stellen im Sinn der futurischen Konstruktion als rhetorische Frage, die eine Negation ausspricht, aufzufassen: Gen xliv 8: πῶς ἂν κλέψαιμεν . . .; wir haben das Geld zurückgebracht, das wir in unseren Säcken fanden, der Gedanke zu stehlen kann uns garnicht gekommen sein! Spr xx 24: θνητὸς δὲ πῶς ἂν νοήσαι τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ; Gott lenkt die Schritte des Menschen, der Sterbliche kann nicht selbst seine Wege bestimmen! Job xi 5: πῶς ἂν ὁ κύριος λαλήσαι προς σὲ; Du kannst uns leicht deine Unschuld beteuern, Gott, der es wirklich wüsste, tut seinen Mund nicht auf gegen dich! Interessant ist die Fortführung mit dem Futur: καὶ ἀνοίξει χείλη αὐτοῦ μετὰ σοῦ; Sir xxv 3: ἐν νεότητι οὐ συναγείοχας, καὶ πῶς ἂν εὕροις ἐν τῷ γήρᾳ σου;

Hier gilt, wie zu Apgsch viii 31 (s. o.), was RADERMACHER [1]) feststellt: „Wo der alte Potential, nämlich der Optativ mit ἄν auftritt, darf er wohl als Zeichen einer gewissen Bildung gelten, sofern er nicht rein formelhaft erhalten ist. Von den Schriftstellern des Neuen Testaments kennen ihn nur Lukas und die Acta in vereinzelten Fällen, am liebsten in der Frage".

Ein singuläre Konstruktion ist der klassische Irreal Weish xi 25: πῶς δὲ διέμειναν ἂν τι, εἰ μὴ σὺ ἠθέλησας;

ERGEBNISSE

Man sieht nach der Aufführung des gesamten Materials, dass die Frageform vornehmlich der semitischen Vorlage, beziehungsweise dem semitisierenden Idiom der biblischen Autoren entspricht: das ist einmal die Konstruktion mit dem Praesens oder Aorist, um etwas als unberechtigt, unerlaubt, unsinnig hinzustellen, zum andern die Konstruktion mit dem Futur (gelegentlich mit dem Konj. Aor.), um etwas als undenkbar, nur unerlaubterweise realisierbar abzulehnen. Die letztere Form fällt rein grammatikalisch mit dem klassischen Sprachgebrauch zusammen und hat daher den Anlass gegeben, von deliberativen, dubitativen Fragen, also von Fragen der Überlegung, was geschehen soll, zu sprechen [2]). Es handelt sich aber, wie gezeigt werden konnte, fast durchweg um rhetorische Fragen, die eine Negation vertreten. Nicht wenige Exegeten haben sich von den Futura überhaupt täuschen lassen, nicht nur an so einer heiklen Stelle, wie Lk i 34 [3]).

Nicht verwunderlich ist weiter, dass wir gelegentlich dort auch den Konj. Aor. finden, wo wir in der Regel das Futurum fanden: „Der Konjunktiv des Aorist ersetzt einfach das Futurum" [4]). Aber das ist genau da in unseren Texten der Fall wo wie RADERMACHER geltend macht [5]), schon die klassische Sprache einen deliberativen Konjunktiv kannte, nämlich in der 1. und in der 3. Person.

---

[1]) *A.a.O.* S. 160, vgl. 161 über das Nebeneinander von Opt. und Futur.

[2]) BLASS-DEBRUNNER, *a.a.O.* S. 222 § 366. Ähnl. RADERMACHER, *passim.*

[3]) Handelte es sich bei dieser Frage Mariens wirklich um eine echte Frage nach den Umständen, wie sich die Botschaft verwirklichen lassen könnte, dann müsste der Konjunktiv stehen wie Lk 23, 31 (ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται; Epiktet 4, 1, 97: τί οὖν γένηται, 100: πῶς οὖν τοῦτο γένηται vgl. BLASS-DEBRUNNER, *a.a.O.* und RADERMACHER, *a.a.O.* S. 167 und S. 171.

[4]) RADERMACHER, *a.a.O.* S. 167.

[5]) ebd.

IM EINZELNEN

Klagelieder iv 1 wird nach dem hebräischen Text stets übersetzt: „Wie ist doch das Gold grau geworden, unansehnlich das edle Metall, zerstreut an allen Strassenecken liegen die heiligen Steine (= die Steine des Heiligtums)"! Der Septuagintatext hat bei den beiden ersten Verben das Futur: πῶς ἀμαυρωθήσεται χρυσίον, ἀλλοιωθήσεται τὸ ἀργύριον τὸ ἀγαθόν; ἐξεχύθησαν λίθοι ἅγιοι ἐπ' ἀρχῆς πασῶν ἐξόδων. Ohne die von uns oben beobachteten Regeln, könnte man schwerlich auf die richtige Interpretation des Septuagintatexts kommen, LXX hat den hebräischen Text etwa so gedeutet: Gold kann nicht rosten, edles Metall sich nicht ändern, aber das Heiligtum, das unzerstörbar geglaubte, ist in Schutt gelegt, das Unmögliche ist möglich geworden. — Es ist interessant zu beobachten, dass man später diesen Text und diese Deutung korrigiert hat: Die Lukianrezension, Gregor von Nyssa, Theodoret und die aethiopische Übersetzung lesen ημαυρωθη . . . ηλλοιωθη [1]). Entsprechend dazu ist die Auffassung der LXX von Koh ii 16: πῶς ἀποθανεῖται ὁ σοφὸς μετὰ τοῦ ἄφρονος;

Reizvoll ist eine Untersuchung von Ruth iii 18, den hebräischen Text, wie er uns heute vorliegt, hat schon Hieronymus gut so wiedergegeben: *dixitque Noemi expecta filia donec videamus quem res exitum habeat* (ed. Abb. Sti Hieronymi de Urbe): warte, bis du erkennst, wie die Sache ausfällt (hebräisch: *eik jipol dabar*). In der Peschitta fehlt dieses kleine Sätzchen überhaupt (ohne bei Kittel BH vermerkt zu werden). LXX Bietet: ἕως τοῦ ἐπιγνῶναί σε, πῶς οὐ πεσεῖται ῥῆμα. Dass man diesen griechischen Text nicht wie oben übersetzen kann, dürfte einsichtig sein! Das beweist auch die spätere Korrektur, die wieder der Rezension Lukians verdankt wird [2]): πῶς ἔσται τὸ ῥῆμα τοῦτο; Die überlieferte LXX-Lesart ist überhaupt schwer verständlich, wenn man sie als abhängigen Satz verstehen will. Sie ist sicherlich als selbstständiger Satz gemeint: „Wie kann die Sache nicht gut ausfallen"! d.h. es wird alles gut ausgehen! *naphal* heisst fallen, kommt häufig in dem Zusammenhang vor, dass eine Verheissung nicht gefallen ist, d.h. nicht unerfüllt geblieben ist, weiters vom Ausfallen der Lose (vgl. Ps xv (xvi) 6) u.a. dann heisst es Jer xxxvi 7; xxxvii 20; xlii 2, dass Bitten vor Gott hinfallen mögen, angenommen, erhört werden mögen. F.

[1]) S. den Apparat in der grossen Ausgabe von J. ZIEGLER, Göttingen 1957.
[2]) Vgl. A. RAHLFS, *Das Buch Ruth griechisch*, Stuttgart 1922, im Apparat.

ZORELL erklärt [1]): *preces alicuius cadunt* (= *aliquis se humilians precatur*) *coram Deo*. Vielleicht sollte man eher daran denken, dass manche Worte z.B. *valetudo, casus, fortuna*, im Hebräischen *paqad* (heimsuchen von Gott, der einmal strafend, einmal in Gnaden kommt) eben zwei Bedeutungen haben, eine in bonam partem, eine in malam partem: es ist durchaus denkbar, wenn nicht in unseren Fällen wahrscheinlich, dass naphal hier „ausfallen" im günstigen Sinn meint. Ich möchte das wenigstens für die drei Jeremiasstellen annehmen. Haben aber die LXX Ruth iii 18 so verstanden, dann haben sie wohl noch nach eik eine Negation gelesen (unser hebr. Text ist ja bekanntlich in keinem guten Zustand!) und exakt übersetzt: wie wird die Sache nicht gut ausgehen? also: es geht gewiss alles gut! Auch der Masoretentext, wie er uns vorliegt könnte ähnlich verstanden werden (naphal nun in ungünstigem Sinn genommen): Wie kann die Sache denn schiefgehen? also: es kann nicht schiefgehen!

Gehen wir zu den neutestamentlichen Texten über, dann ist neben der schon oben angegebenen richtigen Akzentuierung von 1. Joh iii 17 auch Joh xiv 5 und Röm x 14 f einer Klärung zuzuführen.

Joh xiv 5: οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις· καὶ πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν; die varia lectio, bei Merk und Vogels im Text: καὶ πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι; ist nach R. BULTMANN „deutlich Korrektur"! [2]) An sich, wie man an den parallelen Konstruktionen bei den Synoptikern sieht, muss hier keine Korrektur vorliegen. Wenn man aber bedenkt, dass die erstere Fassung kürzer ist, dass sie etwas schwieriger verständlich ist, dass sie aber dem semitischen Idiom eher entspricht und auch von dem dafür nicht ganz zu Unrecht bekannten und gelobten [3]) Codex D geboten wird, mag man sich mit Recht dafür entscheiden, zumal wir ja auch eine ausgezeichnete Parallele dazu besitzen, nämlich Mk iv 13: οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;

Auch das bei Joh. von NESTLE gestrichene καὶ wird uns hier verbürgt! Nur hätten wir bei Joh auch das Futur erwartet; das mag aber seine Erklärung darin finden, dass im ganzen Neuen Testament das Futur von εἰδέναι nicht vorkommt (Hebr viii 11 ist alttestamentliches Zitat).

[1]) *Lexicon Hebraicum*, Rom im Erscheinen, S. 524b.
[2]) *Das Evangelium des Johannes*, ed. 14. Göttingen 1956, S. 466, Anm. 3.
[3]) Vgl. P. GLAUE, *ZNW* 45 (1954) S. 90-108.

Röm x 14 f wird wohl nicht, wie gewöhnlich in den Textausgaben der Konj. Aor., sondern doch mit guter Bezeugung das Futur zu lesen sein. Dafür lässt sich auch auf zwei ausdrückliche Parallelen verweisen, zunächst Deut xviii 21 (eine Stelle, die soweit ich sehe, nie, auch nicht von DITTMAR, in diesen Zusammenhang gebracht wurde) und dann vor allem Paulus selbst, ich meine 1. Kor xiv 7, 9, 16.

ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΒΑΠΤΙΣΘΗΝΑΙ*

VON

GERHARD DELLING

An zwei Stellen der synoptischen Überlieferung — die nach dem jetzigen Kontext beide dem Bereich der Jüngerbelehrung angehören — spricht Jesus in Andeutungen von einem βάπτισμα, das an ihm vollzogen werden soll. Die Wendung gehört im Luk.-Ev. dessen Eigengut an (xii 50); im Mark.-Ev. bildet sie eine Besonderheit in einem Matth. und Mark. gemeinsamen Zusammenhang (Mk. x 38 f). Die Auslegung bezieht beide Stellen auf den Tod Jesu [1]), und sachlich zuletzt mit Recht. Aber wie ist die eigentümliche Redeweise zu verstehen, die hier vorliegt? Welche sachliche Bedeutung gibt sie den beiden Sätzen, innerhalb deren sie begegnet [2])? Es soll versucht werden, diese Fragen einer Klärung näher zu bringen [3]).

Ob die beiden Aussagen *ipsissima verba* Jesu darstellen, ob insbesondere die Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι auf Jesus selbst zurückzuführen ist, wird nicht durch einen Vorentscheid von formalen Gesichtspunkten her festzulegen sein (übrigens soll diese Frage auch nicht im Vordergrund der folgenden Ausführungen stehen). Jesuanischer [4]) wie gemeindlicher [5])

*) Diese Blätter grüssen Prof. D. Rudolf Hermann-Berlin zu seinem 70. Geburtstage.

[1]) So ausdrücklich z.B. Jul. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* [2] (1909) zu x, 38; Osc. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (1948) 14; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* [6](1952) 169. — Im Folgenden bezeichnet A. Anmerkungsziffern in der Literatur, Anm. solche in der vorliegenden Abhandlung, S. die Seitenzahl in dieses.

[2]) Beispiele der untereinander widerspruchsvollen und z. T. in sich unklaren Interpretationen der Ausleger werden angeführt, um die Verlegenheiten anzudeuten, in denen sie sich weithin befinden.

[3]) Vgl. zuletzt dazu O. Kuss, Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe, *Studien z. histor. Theologie... für Franz X. Seppelt* (1953) 1-17.

[4]) W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* [2](1953) 63; Joach. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* [2](1952) 154. 125 je für beide Worte; E. Percy, Die Botschaft Jesu, *Lunds Univ. Årsskrift N.F. Avd.* 1, Bd. 49, 5 (1953) 237 für Mk. x, 38f; Erik Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, *Skrifter Humanist. Vetenskapssamf.* Lund 53 (1955) 245 für Lk. xii, 50.

[5]) Rud. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* [2](1931) 23, Herb. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristl. Radikalismus* II (1957) 105 A. 1 für Mk. x 38 f. In bezug auf Lk. xii 49 f ist das Urteil „weniger

Ursprung ist jedenfalls für die beiden Stellen immer wieder mit gleichem Nachdruck behauptet worden. Die Entscheidung oder wenigstens die grössere Wahrscheinlichkeit für das eine oder das andere ergibt sich zuletzt aus der Deutung der Worte, die von dem Gesamtverständnis der Verkündigung Jesu, und d.h. hier insbesondere von seiner Auffassung seines Auftrages, nicht zu lösen ist.

I.

In beiden Zusammenhängen steht die Wendung von dem bevorstehenden βάπτισμα Jesu in Verbindung je mit einer anderen bildhaften Aussage. Im Rahmen von Mk. x 38 f hat dieses andere Bild die Deutung des βάπτισμα βαπτισθῆναι ein ganzes Stück festgelegt. Die Parallele zwischen Becher- und Tauch-Bild ist so offenbar beabsichtigt, dass sie inhaltlich nicht verschieden interpretiert werden können. Dass in der Fassung des Matth. (xx 22 f) das Tauch-Bild fehlt, ist kaum so zu erklären, dass es durch die Überlieferung oder gar durch Mark. zugesetzt wurde [1]: es wäre seltsam, wenn man das durchsichtigere Becher-Wort durch das dunklere Tauch-Wort hätte deuten wollen [2].

Vor dem Becher-Wort liegt eine klar erkennbare alttestamentliche Tradition [3]. Hier bezeichnet der Becher [4] im bildhaften Sprachgebrauch besonders der prophetischen Literatur das Zorngericht Jahwes [5], und zwar in einer sehr geprägten Weise. Hab. ii 16

---

sicher" (Bultmann 176); nach B. 167 ist V. 49 „an sich sachlich unverdächtig", aber um der ἦλθον-Wendung willen (die B. an sich nicht „von vornherein" als bei Jesus undenkbar erklären möchte, 168) suspekt; 165 f wird V. 49 als Gemeindebildung bestimmt (darauf verweist Braun 129 A. 3), 165 auch V. 50 als unecht angesehen.

[1]) Vgl. E. Lohmeyer (hrsg. W. Schmauch), *Das Evangelium des Matthäus* (1956) 292: das Doppelbild sei „zusammengesetzt aus Mt xx 22 und Lk xii 8" (gemeint ist wohl xii 50).

[2]) Gegen Ad. Schlatter, *Markus der Evangelist für die Griechen* (1935) 201, der von einem „erklärenden Satz" des Mark. spricht.

[3]) Ausführlicher zu dieser Leonh. Goppelt in *Theol. Wörterb. z. N.T.* VI 149 f, mit Literaturangaben. Vgl. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 6.

[4]) Buchstäblich verwendet das Alte Testament *kōs* in Gen. xl 11 (3 mal). 13. 21; 2. Sam. xii 3; 1. Kön. vii 26; 2. Chron. iv 5; Prov. xxiii 31; Jer. xvi 7; xxxv 5. Vgl. noch Ps. xxiii 5; cxvi, 13, s. Anm. 5.

[5]) Ausnahmen innerhalb bildhafter Redeweise könnte man höchstens in den Psalmen finden; als allgemeine Bezeichnung für das Geschick von Menschen wird indessen auch hier *kōs* kaum verwandt. Eine formal ambivalente Bedeutung liegt allenfalls Ps. xvi 5 (hier wirkt jedoch wohl der Gedanke an den Becher des kultischen Mahles nach, Art. Weiser, *Die Psalmen* [1955] z. St.) und xi 6 vor (an der letzten ist aber sachlich auch vom Gericht die Rede). In Ps. xxiii 5 ist der volle Becher Zeichen des Wohlergehens (Weiser z. St. denkt übrigens auch hier an das Kultmahl); in Ps. cxvi 13 steht das kultische Handeln des Frommen hinter dem Ausdruck „Becher

zeigt noch den unmittelbaren Zusammenhang des Bildes mit dem alltäglichen Geschehen (V. 15). Das Bild enthält ganz spezifische Züge: 1) Jahwe reicht den Becher (Ez. xxiii 31, vgl. Hab. ii 16) bzw. lässt ihn den zu Strafenden reichen (Jer. xxv 15. 17). 2) Diese können sich nicht weigern, ihn anzunehmen (Jer. xxv 28; xlix 12) und müssen ihn völlig leeren (Jes. li 17; Ez. xxiii 32-34), bis zum bitteren Rest (Ps. lxxv 9). 3) Der Inhalt des Bechers berauscht die Trinkenden zu Raserei [1]) und völligem Sturz (Jer. xxv 27; Jes. li 17).

Es liegt also im Alten Testament ein fester Sprachgebrauch vor, in dem bereits das Wort Becher auch ohne weitere Bezeichnung des Inhaltes einfach das Zorngericht Jahwes meint (Hab. ii 16; Jer. xlix 12; Ez. xxiii 31 f; Thr. iv 21). Dass auch das Judentum der vorchristlichen Zeit das Bildwort so verstand, zeigt der Kommentar von Qumran zu Hab. ii 16 (1QpH xi 10-15); „Becher" wird hier ohne weiteres umschrieben als „Becher des Zornes". In Ps. Sal. viii 14 wird das Bild vom „Becher ungemischten Weines" auf das Gericht über die sündige Priesterschaft Jerusalems durch Pompejus übertragen [2]). Erst die spätere rabbinische Redeweise verwendet das Bild vom Becher mitunter sichtlich ambivalent für das Geschick, das aus Gottes Hand kommt [3]), offenbar zunächst, um die alttestamentlichen Gerichtsworte über Israel, die das Becherbild gebrauchen, abmildern zu können [4]).

Dass der alttestamentliche Gehalt des Becherbildes der Ur-

---

des Heils"; hier ist das buchstäbliche Verständnis des Ausdrucks näherliegend. Eine einheitliche Ausdrucksweise ist an all diesen Stellen der Psalmen nicht vorhanden; nirgends ist sie auch der Form nach der oben besprochenen parallel, deren Geschlossenheit nicht zu übersehen ist.

[1]) Jer. li 7 ist die Sünde Babels als Rauschtrunk gedacht, durch den die Völker, die Babel verfielen, dem Gericht anheimfallen, vgl. Apc. xiv 8; xvii 4; xviii 3. Die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Bildes im Alten Testament (dazu vgl. L. Goppelt in *Theol. Wörterb.* VI 150) braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

[2]) Vgl. L. Goppelt in *Theol. Wörterb.* VI 150; es ist freilich etwas abgewandelt, vgl. V. 14a.

[3]) Die Stellen bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (1922) 836-838. Einen gewissen Übergang stellt zeitlich und sachlich Mart. Jes. v 13 dar; das Wort „Becher" bezeichnet hier ohne Zusatz das ungute Geschick, schliesst aber nicht den Gerichtsgedanken ein.

[4]) Vgl. Leonh. Goppelt, *Theol. Wörterb.* VI 150. Darüber hinaus spielt dann an sich der Gedanke, dass Gott das Geschick des Menschen nach gesellschaftlicher Stellung, Besitz usw. bestimmt, im rabbinischen Judentum eine gewisse Rolle (Belege bei Strack-Billerbeck [s. Anm. 3] I 583 f. IV [1928] 7-9).

christenheit geläufig ist, zeigt allgemein seine betonte Aufnahme in Apc. Hier werden nicht nur alttestamentliche Wendungen, in denen das Verständnis als Gerichtsbecher eindeutig ist, aufgenommen (xiv 10; xvi, 19); es wird auch selbständig in diesem Sinne fortentwickelt (xviii 6). Dem besonderen Gehalt nach näher an Mk. x 38 f steht natürlich Mk. xiv 36 Par. Und gerade hier ist die Verbindung der Aussage zum Prophetismus des Alten Testaments wahrscheinlicher [1]) als die zum späteren Rabbinentum. Schliesslich legen es auch die in der synoptischen Tradition gegebenen Vorstellungen vom Auftrag Jesu nahe, an den Becher nicht des Geschickes, sondern des Gerichtes zu denken. Wenigstens die synoptische Überlieferung sieht in Jesus nicht zuerst einen Märtyrer [2]), nicht nur einen unschuldig leidenden Gerechten, sondern den, der für andere (und nur für andere) gestorben ist [3]), und das heisst: der ihr Gericht stellvertretend erlitten hat.

So wird man es mindestens für möglich halten dürfen, dass der Becher von Mk. x 38 f tatsächlich in seiner Beziehung auf Jesus den Gerichtsgedanken in sich schliesst. Aber – haben denn die Jünger, oder gar: haben speziell die Zebedaiden an dem Zorngericht Anteil, das über Jesus ergeht? Und wenn ja: in welchem Sinn? Wir müssen später auf diese Frage zurückkommen.

II.

Vorerst wenden wir uns wieder zu der Parallele des Becherbildes in Mk. x 38 f. Die Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι „entstammt" angeblich „der christlichen Taufsprache" [4]); in ihr sei „eine volkstümliche, schon im AT auch übertragen gebrauchte Wendung... mit der Taufe assoziiert worden..., was freilich erst auf hellenistischem Sprachboden... geschehen sein könnte" [5]).

Eine der historischen Einordnung nach entgegengesetzte Deutung behauptet, Jesus stelle in Mk. x 38 f seine künftige „Taufe" in

[1]) M. Albertz versteht im besonderen den Becher von Mk. xiv 36 als „den Kelch des Zornes Gottes, der dem Messias für die Heiden kredenzt wird", *Botschaft des Neuen Testamentes* II 1 (1954) 112, entspr. 87. 116. 199, II 2 (1957) 126 („der von den Propheten den Völkern der Heiden und dem Volke Gottes kredenzt wird"). 241. 288.

[2]) Auch wenn sie Märtyrerzüge auf ihn übertragen hat, vgl. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922); H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (1938) *passim*.

[3]) Vgl. Ed. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955).

[4]) O. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 8.

[5]) A. Oepke in *Theol. Wörterb.* I 536.

eine Linie zur Johannestaufe; diese sei eine Todestaufe gewesen [1]). Eine dritte Auffassung will Mk. x 38 f (und Lk. xii 50) dem Kreuz Jesu so zuordnen, dass Jesus am Kreuz eine „Generaltaufe" vornehmen werde [2]). Dabei ergibt sich natürlich die Frage, inwiefern der, der nach Mk. x 38 f und Lk. xii 50 in seinem Sterben „getauft" wird, selbst eine Taufe vornimmt [3]).

Zu all diesen Versuchen ist zu bemerken, dass das in ihnen vorausgesetzte Verständnis der Stelle Mk. x 38 f von der Taufe des Johannes oder von der christlichen Taufe oder von irgendwelchen anderen Taufgedanken her für den christlichen Leser recht schwer zu erkennen war. Es ist weder hier noch Lk. xii 50 von einem Widerfahrnis *in* der Taufe die Rede. Und selbst wenn mit βαπτισθῆναι an sich ein Sterben gemeint wäre, so wäre doch nicht die Taufe als ein Sterben bezeichnet; vielmehr wird umgekehrt das Widerfahrnis eine „Taufe" genannt [4]). Dass die spätere [5]) christliche Bezeichnung des Martyriums als einer Taufe hier vorausgesetzt wird, ist vol-

---

[1]) Franz Dibelius, *Das Abendmahl* (1911) 58. Ein verwandtes Verständnis der Johannestaufe, trotz einiger Kritik an Dibelius, bei Per Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Église, *Acta Semin. Neotest. Upsal.* 10 (1942) 223-225. Ähnlich Dibelius z. B. auch H. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (1926) 157; Jul. Schniewind, *Die Botschaft Jesu und die Theologie des Paulus*, in *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (1952) 24; weitere Vertreter solchen Verständnisses bei Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 1-5. Dagegen A. Oepke in *Theol. Wörterb.* I 536; O. Kuss, besonders 11; Percy (s. S. 92 Anm. 4) 8 f A. 6; Ernst Lohmeyer, *Das Urchristentum* I (1932) 161 f.

[2]) Cullmann (s. S. 92 Anm. 1) 15. Gegen Cullmann z. B. W. G. Kümmel, Das Urchristentum, *Theol. Rundschau N.F.* 18 (1950) 1-53: 39 f; Sjöberg (s. S. 92 Anm. 4) 244 A. 1; Harald Sahlin, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums, *Uppsala Universitetsårsskrift* 1949: 2 (Uppsala 1949) 119. Cullmann begründet mit seiner These den Gedanken, dass die eigentliche Taufe der Christen (die Generaltaufe am Kreuz) unabhängig vom Glauben und vom Entschluss der Getauften geschieht (15).

[3]) M. Barth, *Die Taufe — ein Sakrament?* (1951) 42-55 will Mk. x 38 f so verstanden wissen, dass Jesus die Jünger auffordert „,in seinem Tod ihren eigenen Tod anzuerkennen und nach seinem Tode nicht anders zu leben, denn als solche, die mit ihm gestorben sind" (54). „Ihre Taufe wird an seinem Kreuz geschehen" (55). Der Skopus der Ausführungen M. Barths besteht darin, dass die Wassertaufe nur ein Gehorsamsakt des Täuflings ist (93. 117. 175 usw.). — Eine Beziehung auf das Sakrament der Taufe findet an unsrer Stelle auch Hs. Frh. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (1936) 60 f.

[4]) Vgl. Wilh. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde* (1928) 23: Mk. x 38; Lk. xii 50 ist „von dem Leiden oder gar von dem Sterben als einer Taufe gesprochen".

[5]) Dazu zuletzt Lohse (s. S. 95 Anm. 3) 211-213; dort weitere Literatur.

lends nicht denkbar [1]). Es ist also weit wahrscheinlicher, dass in der Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι in Mk. x 38 f eine alte Überlieferung weitergegeben worden ist, die von einem Strang der Tradition (Mt. xx 22 f) als nicht mehr recht verständlich ausgeschieden wurde [2]).

Wenigstens die zweite und dritte Deutung unserer Wendung gehen von der Voraussetzung aus, dass sie den Tod des Eingetauchten bezeichnen muss. Die noch zu besprechenden verwandten Aussagen des Alten Testaments legen das indessen keineswegs nahe. Analoges gilt von dem bereits behandelten Bild vom Becher im Alten Testament: es meint speziell das Gericht, nicht an sich den Tod.

Alle drei Deutungen unserer Wendung gehen ausserdem von der Voraussetzung aus, dass βάπτισμα als „ein ausschliesslich christliches Wort" „immer 'technische' Bedeutung hat" [3]), also in irgendeiner Weise auf die christliche oder wenigstens auf die Johannes-Taufe bezogen sein muss. Von daher ergeben sich offenbar für die Interpreten hauptsächlich die Schwierigkeiten für die Deutung der Stellen. Welches ist der lexikalische Befund? In der Tat ist βάπτισμα bisher ausserchristlich nicht belegt. Aber es ist höchst fragwürdig, darauf das Verständnis der Vokabel aufzubauen.

Sie fehlt in LXX — denn im Alten Testament fehlt *tebilah* (oder ein ähnliches Substantiv); deshalb fehlen in LXX ebenso βαπτισμός und βάπτισις. Wie wenig man aus den Zufälligkeiten der Überlieferung einer Vokabel oder des Finderglücks der neutestamentlichen Philologen sichere Schlüsse ziehen kann, zeigt die Tatsache, dass uns noch vor wenigen Jahrzehnten versichert wurde, βαπτισμός sei ausser Josephus ant. xviii 117 (wo von der Johannestaufe die Rede ist) „nur d. bibl. u. kirchl. Gräz. eigen" [4]). Aber bereits 1833 war im *Thesaurus Graecae Linguae* [5]) je ein Beleg für einen medizinischen Schriftsteller des 2. Jhdt.s n. Chr. und aus Jamblich (Anfang 4. Jhdt.) angegeben. Wird der erste die Vokabel sicher nicht dem christlichen

---

[1]) Vgl. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 16.

[2]) Als „missverständlich oder jedenfalls untunlich" Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 12, unter Hinweis auf M. Goguel, *L'Église primitive* (1947) 308 A. 1 (mir nicht zugänglich); sie begründen die Weglassung speziell damit, dass die Vokabeln inzwischen technischen Sinn bekommen hätten.

[3]) O. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 8; vgl. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* [4](1952) 241: „Wort des christl. Sprachgebrauchs".

[4]) Cremer-Kögel, *Biblisch-theol. Wörterb. der Neutestamentl. Gräzität* [10](1915) 199; entsprechend noch Preuschen-Bauer, *Wörterbuch zum N. T.* [2](1928) s. v.

[5]) Begr. H. Stephanus, ed. K. B. Hase, W. Dindorf, L. Dindorf II 110 C.

Sprachgebrauch entnommen haben [1]), so ist das bei dem zweiten nicht viel wahrscheinlicher [2]). βάπτισις ist dem gegenüber ausserordentlich schwach bezeugt durch Josephus ant. xviii 117; aber der Befund bei dem Maskulinum wird uns vorsichtig machen gegenüber der Beschlagnahme des Femininums für den „technischen" (will hier heissen: jüdisch-christlichen) Gebrauch. Beide bezeichnen die Handlung des Untertauchens. Dafür wäre βάπτισμα nach der klassischen Wortbildungslehre keine ganz exakte Bezeichnung [3]); aber in der Koine sind solche Bildungen sehr beliebt [4]), und deshalb hat man βάπτισμα christlicherseits ohne Bedenken als Bezeichnung für die Tauchung benutzt, vielleicht als inhaltliche Entsprechung zu *tebilah* bzw. dessen aramäischem Äquivalent (die natürlich dem zeitgenössischen Judentum geläufig sind), ohne damit übrigens die gelegentliche Verwendung einer anderen Vokabel auszuschliessen, wenn der Sinnzusammenhang das nahelegte (Eph. v 26; Tit. iii 5). Nach allem muss also βάπτισμα keine christliche Bildung sein [5]).

Lexikalische Beobachtungen führen mithin zu der einfachen Feststellung: βάπτισμα muss nicht „Taufe" heissen. Die Vokabel bezeichnet vielmehr zunächst wahrscheinlich das Untertauchen.

Das Substantiv gehört sowohl in Mk. x 38 f wie in Lk. xii 50 als sog. Akkusativ des inneren Objekts zum Verbum βαπτίζεσθαι. Die syntaktische Konstruktion ist im Hebräischen bzw. Aramäischen [6]) wie im Griechischen

---

[1]) Antyllus bei Oribasius X iii 9 (*Corp. Medic. Graec.* VI i 2 p. 46, 18 Raeder) im buchstäblichen Sinn von Badenden (d. St. seit [3]1937] auch bei Bauer [s. S. 97 Anm. 3]). Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon* (N.E. 1940 usf.) fügen dazu einen weiteren medizinischen Beleg, der auf Schriftsteller des 2. und des 3. oder 4. Jhdt.s n. Chr. zurückgeführt wird, bei Aëtius vi 3 (*Corp. Medic. Graec.* VIII 2 p. 128, 20 Olivieri): βαπτισμὸν ὑπομένουσιν; hier bezeichnet βαπτισμός einen lethargischen Schlaf (vgl. ebd. Z. 20 τῷ ὕπνῳ βαπτιζόμενοι), s. schon Josephus *ant.* x 169 durch Weinrausch „eingetaucht (βεβαπτισμένον) in Empfindungslosigkeit und Schlaf".

[2]) *Theol. Arithm.* 30 (p. 39, 4 Falco) εἰς φθόρον καὶ εἰς κακίας βαπτισμὸν οἰχήσεται.

[3]) Nach Ed. Schwyzer, *Griechische Grammatik* I [2](1953) 522 sind die Bildungen auf-μα „grundsätzlich *nomina rei actae*".

[4]) Vermutlich in Nachwirkung des Jonischen, Alb. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (1901) 216; Schwyzer (s. Anm. 3) *a.a.O.*

[5]) Die lateinisch sprechende Kirche hat wohl auch *baptisma*, Tert. in *bapt.* dagegen regelmässig *baptismus* (dieses hat die *Itala* z. B. in Mk. x 38 f; daneben in Lk. xii 50 z. T. *baptisma*); sie hat *baptisma* also nicht als die einzig legitime Vokabel für die Taufe angesehen. — Ganz nebenbei sei darauf hingewiesen, dass das Griechische ca. 310 Bildungen auf -ισμα kennt, ca. 260 auf -ισις, ca. 800 auf — ισμός (vgl. P. Kretschmer- E. Locker, *Rückläufiges Wörterbuch der griechischen Sprache* [1944] 58-60. 313 f. 361-365). Danach dürfte das Überwiegen der Belege für βαπτισμός über die für βάπτισις und βάπτισμα nicht überraschen — wenn nicht morgen einige andere für das Femininum und für das Neutrum gefunden werden.

[6]) H. Bauer-P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (1927) § 100 d: „die Tätigkeit selbst als Objekt des Verbums" (also nicht ihr Ergebnis, vgl. ebd. c !).

bekannt; ist sie „in hellenistischer Zeit nicht mehr häufig" [1]), so legt das die Möglichkeit der Entstehung unserer Verse im palästinischen Bereich nahe [2]). Will man den Akkusativ des inneren Objekts in der Tauchaussage nur vom „formalen Zwang des Parallelismus" her erklären [3]), so wird damit offenbar seine sachliche Bedeutung an beiden Stellen nicht genügend gewürdigt (s. unten) [4]). In Mk. x 38 f ist der Akkusativ näher bestimmt durch einen Relativsatz; das ist in 1. Makk. xi 40 ebenso bezeugt wie bei Platon und Demosthenes [5]) und in Papyri [6]). Auch die passivische Fassung ist nichts Einmaliges: Ισραηλ σῴζεται ὑπὸ Κυρίου σωτηρίαν αἰώνιον (Jes. xlv 17; Aussage über ein Widerfahrnis: πάθος πεπονθέναι Plat. *Phaedr.* 238c, vgl. Herodot iii 147); eine sehr nahe Parallele zu unserer Wendung findet sich Apc. xvi 9: ἐκαυματίσθησαν καῦμα μέγα [7]). Schliesslich beschreibt die besprochene syntaktische Konstruktion häufig genug konkrete Handlungen, z.B. πόλεμον πολεμεῖν (öfters in 1 Makk.; auch Demosth. ii 7). λειτουργεῖν λειτουργίαν 2. Sam. xix 19 (vgl. Demosth. xxviii 3), πτῶμα πεσεῖν Jdth. viii 19 (Eurip. *Elektra* 686) usf.

Die Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι stellt mithin weder grammatikalisch noch, alles in allem genommen, lexikalisch eine Besonderheit dar. Sprachgeschichtliche Beobachtungen machen ihre Entstehung auf palästinischem Boden mindestens sehr wohl möglich.

Inhaltlich deutet die Wendung ein nicht näher beschriebenes Geschehen an, das dem Subjekt der Aussage widerfährt (bzw. widerfahren wird; Mk. x 38 f im Relativsatz Praesens im Sinne des Futurums). Dass es sich um ein bedrohliches Ereignis handelt, wird sowohl vom ersten Teil der Aussage in Mk. x 38 f her deutlich

---

[1]) Rob. Helbing, *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta* (1928) 88; vgl. Edwin Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* II 2 (1933) 318.

[2]) Helbing (s. Anm. 1) zählt für die „*Figura etymologica* der gewöhnlichen ... Art" (Stammgleichheit von Substantiv und Verb) in LXX ca. 250 Fälle, an denen 74 Verben beteiligt sind (90). In LXX wirkt meist das Hebräische nach (ebd. 88 f). Gelegentlich ist die Konstruktion jedoch in LXX ohne solche Veranlassung angewendet oder aber auch gegen den hebräischen Text vermieden, vgl. das Material bei Mart. Johannessohn, *Der Gebrauch der Kasus und der Präpositionen in der Septuaginta* (Diss. Berlin 1910) 72-74 und bei Helbing 89.

[3]) So O. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 8 zunächst für Mk. x 38 f, dann aber auch für Lk. xii 49 f.

[4]) Er ist auch nicht aus der formal verwandten Aussage in Lk. vii 29 zu erklären; die Stellen sind voneinander unabhängig, es handelt sich Lk. vii 29 um einen ganz anderen Gegenstand der Aussage als xii 50 (und Mk. x 38 f). Verhältnissmäsig nahe an Lk. vii 29 steht Ag. xix 4.

[5]) Belege für LXX: Helbing (s. Anm. 1); Johannessohn (s. Anm. 2); für das klassische Griechisch: R. Kühner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Satzlehre* I [4](1955) § 410, 2a.

[6]) Belege bei Mayser (s. Anm. 1) II 2: 318 Z. 15-18. 27-31.

[7]) Fr. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentl. Griechisch* [7](1943) § 153 Anhang.

(es liegt eines der Doppelgleichnisse der synoptischen Überlieferung vor [1])) wie vom sonstigen Gebrauch des Bildes des Eintauchens. Als Bezeichnung der Situation des vom Wasser Überfluteten wird βαπτίζεσθαι im bildlichen Sinne auch im ausserbiblischen Sprachgebrauch auf eine bedrängte Lage angewendet: PLAT. *Euthyd.* 277d (neben dem Bild des im Ringkampf Unterliegenden, „zugedeckt"), PLUT. *Galba* xxi 3 (p. 1062c ὀφλήμασι βεβαπτισμένον in Schulden...), PLUT. lib. educ. 13 (p. 9b) wie die Pflanzen durch massvolle Wassergüsse ernährt, durch zu reichliche erstickt werden, so wird die Seele durch massvolle Mühen im Wachstum gefördert, τοῖς δ' ὑπερβάλλουσι βαπτίζεται [2]). Hat hier ein Literat einen wohlüberlegten Vergleich durchgeführt, so ist die Verwendung des Bildes sichtlich ganz spontan in dem Brief eines in seiner äusseren Existenz (und offenbar auch in seinem Glauben) Bedrängten [3]): die Götter „haben uns in einen grossen Schlamm (ὕλην) geworfen [4]) und worin wir sterben können, und wenn du (im Traume) gesehen hast, dass wir (daraus) gerettet werden sollen, (gerade) dann werden wir untergetaucht (βαπτιζώμεθα [5]))". Josephus verwendet dann auch das Aktiv im Sinne von „in die äusserste Gefahr (des Untergangs) bringen" (bell. iv 137).

In LXX begegnet βαπτίζειν selten: im Medium für das Untertauchen Naëmans im Jordan 2. Kön. v 14, für das einfache rituelle Reinigungsbad Sir. xxxiv 25; Jdth. xii 7; ausserdem Jes. xxi 4, hier übertragen [6]): die Sünde taucht den Sprecher ein — wie auch immer man die Aussage versteht, sie bezeichnet jedenfalls in bildhafter Wendung ein bedrängendes Widerfahrnis (entsprechend dem Gebrauch in Mk. x 38 f bzw. Lk. xii 50).

Deutlich ist der Sinn der bildlichen Verwendung von βαπτίζειν in anderen griechischen Übersetzungen [7]). Bei SYMMACHUS ent-

[1]) Vgl. dazu allgemein Jeremias (s. S. 92 Anm. 4) 70 f.

[2]) Diese beiden Plutarch-Stellen u. a. bei M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc* [6](1942) 278.

[3]) Übers. ULR. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I (1927) 333 (Nr. 70 Z. 8-13), mit ausführlichem Kommentar des Pap. (Par. 47) 331 bis 336. Vgl. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [3](1927) 207; O. KUSS (s. S. 92 Anm. 3) 8 A. 50; A. OEPKE in *Theol. Wörterb.* I 529 f. Der Papyrus ist um 150 v. Chr. geschrieben.

[4]) Vgl. Hiob. ix 31 (s. unten).

[5]) Der Brief ist auch sonst nicht fehlerfrei geschrieben.

[6]) E. HATCH-H. REDPATH, *Concordance to the Septuagint* I (1897 = 1954) 190b geben kein hebräisches Äquivalent an; jedenfalls steht βαπτίζειν hier an der Stelle von *b'l* Piel = (überfallen,) erschrecken, ängstigen (s. die Lexica); *b'l* wird auch in bezug auf Fluten gebraucht, 2. Sam. xxii 5; Ps. xviii 5. Sämtliche Stellenangaben nach der Ordnung der hebräischen Bibel.

[7]) Die Reinigung eines Gefässes meint βαπτισθήσεται bei einem ungenannten Übersetzer nach ORIGENES in Lev. vi 21. — Bei der Bearbeitung des Hexapla-Materials erfreute ich mich der Hilfe von TR. HOLTZ.

spricht in Ps. lxix 3 ἐβαπτίσθην εἰς ἀπεράντους καταδύσεις (Tiefen, Abgründe) dem LXX-Text ἐνεπάγην εἰς ἰλὺν [v. l. ὕλην] βυθοῦ (ähnlich bezeugt ORIGENES an Stelle des ἐνεπάγησαν der LXX in Ps. ix 16 für eine griechische Übersetzung [SYMMACHUS?] ἐβαπτίσθησαν, beide Male für *tb'* einsinken, vgl. LXX Ps. lxix 15; Thr. ii 9). Auch Hiob ix 31 liegt bildlicher Sprachgebrauch vor; statt LXX ἐν ῥύπῳ με ἔβαψας heisst es bei AQUILA: ἐν διαφθορᾷ βαπτίσεις με (angeredet ist Gott). Dazu ist SYMMACHUS für Jer. xxxviii 22 zu vergleichen, der übersetzt: ἐβάπτισαν εἰς τέλμα (Sumpf) τοὺς πόδας σου.

Vorhin zeigte sich, dass Aquila βαπτίζειν gebrauchen kann, wo in LXX βάπτειν verwendet wird. Die beiden Verben unterscheiden sich natürlich überhaupt sachlich nicht grundlegend (ursprünglich heisst βάπτειν aktiv eintauchen (= *tingere*], βαπτίζειν kausativ eintauchen machen [= *mergere*], dieses z. B. ausserbiblisch häufig von Schiffen = versenken). Dementsprechend geben beide *tbl* wieder [1]). In Lev. xi 32 wird βάπτειν genau so von der rituellen Reinigung mit Wasser gebraucht wie βαπτίζειν in Lk. xi 38 (und Mk. vii 4 v. l.).

Abgesehen von der metaphorischen Verwendung des Verbums in den griechischen Übersetzungen ist der in βάπτισμα βαπτισθῆναι ausgesprochene Gedanke im Alten Testament der Sache nach deutlich vorgebildet [2]). Öfters erscheint die Wasserflut als Metapher für die Bedrängnis: „brandende Wogen des Todes" und „Bäche des Verderbens" sind Umschreibungen für die Todesgefahr (2. Sam. xxii 5). Der Beter von Ps. lxix 2 f versinkt (*tb'*) im grundlosen Schlamm, er gerät in tiefes Wasser, die Flut überströmt ihn (vgl. V. 15 f). In gewaltigem Bild redet Ps. xlii 8 von dem schrecklichen Rauschen der Wasserströme, die den Frommen bedrängen; alle Brandungen, alle

[1]) Vgl. dazu O. KUSS (s. S. 92 Anm. 3) 7. — SAHLIN (s. S. 96 Anm. 2) 131 f möchte von *tbl* her βαπτισθῆναι in „Proto-Lukas", d. h. in Lk. iii 21 und in Ag. ii. viii. x, übersetzen mit „das Tauchbad vornehmen" (βαπτίζειν zum Tauchbad veranlassen Lk. iii 16; Ag. viii 38). Für unsere Wendung wäre diese Wiedergabe überspitzt, wenn die parallelen Bilder in Lk. xii 49 f und Mk. x 38 f zur Deutung herangezogen werden dürfen. Gewiss nimmt der Trinkende den Kelch aus der Hand Gottes, und Jesus wird als der Handelnde im bezug auf das Feuer bezeichnet. Aber beide Wendungen meinen doch zugleich das willentliche Aufsichnehmen eines Widerfahrnisses (das Jesus in Lk. xii 49 allerdings auslöst). — TERTULLIAN gebraucht in *bapt.* für „taufen" regelmässig *tingere*, sowohl in Übersetzung neutestamentlicher Stellen (z.B. 16 für Lk. xii 50: *baptismo tingui*!) wie in den eigenen Formulierungen; gelegentlich verwendet er auch *mergitare, coron.* 3: *ter mergitamur.*

[2]) Vgl. auch E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium* [4](1950) zu x 38 f. Zu den Einwänden dagegen s. S. 102 Anm. 2.

Wellen kommen über ihn — Gottes Wasserwogen, so wird dreimal betont. Hier und anderswo bezeichnet das Bild die Bedrohung, die über den Menschen hereinbricht, in tödlicher Gefährdung. Den Untergang selbst bezeichnet das Bild jedoch nicht, muss ihn jedenfalls nicht bezeichnen (vgl. auch Ps. xxxii 6; cxxiv 4 f).

Natürlich handelt es sich in diesen alttestamentlichen [1]) Sätzen nicht um die gleiche Form der Aussage wie in der Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι [2]); diese ist spezifischer geprägt. Inhaltlich geht sie indessen auf der Linie der erwähnten bildkräftiger Aussagen des Alten Testaments über das Versinken des Menschen im Unheil. Für ihre sprachliche Seite ist das Material aus den griechischen Übersetzungen zu beachten. Wie in der Wendung καῦμα καυματισθῆναι (Apc. xvi 9) wird das Widerfahrnis in unserer Wendung formal als solches herausgehoben [3]). Das ist an unseren beiden Stellen deshalb angebracht, weil es der Sache nach nicht genauer bezeichnet wird.

III.

In Lk. xii 49 f [4]) ist das Bild des Eingetauchtwerdens mit einem anderen verbunden als in Mk. x 38 f, aber wenigstens formal nicht so eng wie an dieser Stelle. Deshalb ist Lk. xii 50 zunächst für sich zu betrachten.

War unsere Wendung in Mk. x 38 f grammatisch nur in den Relativsätzen auf Jesus bezogen, so steht er in Lk. xii 50 auch der Form nach im Mittelpunkt der Aussage. Eine inhaltliche Bestim-

[1]) Allgemein der alttestamentlichen Redeweise verwandt ist 1QH vi 23 f; besonders zu vergleichen ist ebd. iii 6: meine Gegner „haben meine Seele gemacht wie ein Schiff in den Tiefen (des Meeres)" (vgl. Bardtke [s. S. 106 Anm. 4] 592).

[2]) Das berechtigt aber nicht zu dem Schluss: „Darum bleibt schon nichts anderes übrig als die Beziehung auf die Taufe des Johannes" (Lohmeyer [s. S. 96 Anm. 1] 121 A. 2). Auch zu Osc. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957) 66 A. 3 — „die gewöhnlich" aus dem Alten Testament als Belege für einen dort vorhandenen "ähnlichen Sprachgebrauch" angeführten Stellen „kommen doch wohl kaum ernsthaft als Parallelen in Betracht" — ist auf die oben besonders aus Hexapla gegebenen Stellen als deren wichtigen Kontext hinzuweisen. Sie widerlegen auch das *argumentum e silentio* bei M. Barth (s. S. 96 Anm. 3) 37 f.

[3]) Vgl. Mayser (s. S. 99 Anm. 1) II 2 (1933) 318 f: das Verb mit Akkusativ des inneren Objekts ohne Attribut zum Substantiv bezeichnet u. a. „eine besondere Erscheinungsform des schon in Verbum liegenden Vorgangs" oder ist auch in bestimmten Fällen „nachdrücklicher als einfaches" Verb.

[4]) Dibelius (s. S. 96 Anm. 1) misst Lk. xii 49 f für das Verständnis seines Auftrages durch Jesus besondere Bedeutung bei (bes. 52-60), erörtert aber fast nur V. 50.

mung des βάπτισμα, dem Jesus unterworfen wird, ist indessen, wie gesagt, an keiner der beiden Stellen gegeben. Natürlich ist das nicht von ungefähr so: in Mk. x 38 f sollen die Jünger zur bedingungslosen Bereitschaft aufgerufen werden, sich allgemein in das Jesus widerfahrende Geschehen einbeziehen zu lassen - ob der äussere Ablauf des Eingetauchtwerdens für sie der gleiche ist wie bei Jesus, bleibt dahingestellt; für Lk. xii 50 muss der Grund dieser Unbestimmtheit der Aussage vorerst noch offenbleiben. Dass es sich um ein notvolles Geschehen handelt, wird jedoch auch in Lk. xii 50 durch V. b deutlich. Übrigens ist auch von daher innerhalb des bildhaften Denkens die Beziehung unserer Wendung auf die Taufe (und das gilt entsprechend zu Mk. x 38 f) unverständlich: wieso soll die Taufe für den Christen als ein bedrängendes Widerfahrnis gelten?

Im Unterschied zu Mk. x 38 f wird in Lk. xii 50 ausdrücklich die Stellung Jesu zu dem ihm Bevorstehenden bezeichnet. Jesus sieht sich vor der Notwendigkeit (ἔχω), dass ein äusserst notvolles Ereignis über ihn kommt; und er spricht nach Lk. xii 50 in aller Schärfe von der συνοχή (vgl. 2. Kor. ii 4), mit der er ihm entgegenschaut — bis zu seiner Vollendung. Mit diesem letzten ist anscheinend nicht einfach gemeint: wäre doch erst alles vorbei! Das Geschehen erscheint vielmehr zugleich als ein zielhaftes Ereignis (vgl. die sprachlich ähnlichen Wendungen in Jes. lv 11: das Wort Gottes wird nicht zurückkehren, bis alles vollendet ist; Jdth. viii 34: bis alles Geplante durchgeführt ist; Ruth ii 21: bis die Ernte vollzogen ist; usw.). So ist zu übersetzen: bis es (das Eingetauchtwerden) vollbracht ist. Deutet συνέχομαι auf den Typos der Gethsemaneszene (in der ausdrücklich von dem Kelch die Rede ist, vgl. oben), so ist in Lk. xii 50 in einem gewissen Unterscheid zu dieser von vornherein die unbedingte, wenn auch nicht kampflose Bereitschaft Jesu für das Bevorstehende vorausgesetzt.

Nun ist nicht zu übersehen, dass zunächst Lk. xii 50b mit 49b in erheblicher Weise parallel läuft. Das gilt jedenfalls formal: beide beginnen mit einem weiterführenden καί und enden im Nebensatz mit einem passiven Aorist, dessen Subjekt das entscheidende Wort von V. a ist (beide übrigens dort im Akk.); das Subjekt des Hauptsatzes von V. b ist jeweils Jesus, und dieser Hauptsatz kennzeichnet die Stellung Jesu zu dem in V. a angedeuteten Ereignis; natürlich entsprechen auch τί und πῶς einander; schliesslich ist εἰ ἤδη ebenso die Einleitung eines temporalen Nebensatzes wie ἕως

ὅτου, beide beziehen sich auf die Zukunft. Inhaltlich drücken beide Nebensätze eine gewisse Ungeduld aus. So liegt es nahe, sie im gleichen Sinn zu verstehen, zumal die beiden Verse dem übrigen Kontext mindestens nicht enger Weise verbunden sind.

Dieser verwertet Material, das zunächst vom Endgericht und den ihm vorangehenden Ereignissen gesprochen hat; in der Zusammenordnung durch Luk. ist der Akzent etwas verschoben: es ist nunmehr die Rede von der Situation des Jüngers zwischen Jesu Tod und der Parusie (einerseits V. 42 ff, andererseits V. 52 ff). Für diesen Zusammenhang hat V. 49 f jetzt eine Art Schlüsselstellung.

V. 49 f ist jedenfals nicht vom jetzigen Zusammenhang her zu deuten[1]); dagegen ist V. 49 f wohl längst vor Luk. zusammengehörig — dass er seinerseits diesen Parallelismus geformt hat, ist ebenso wenig wahrscheinlich wie dies, dass er zwei so weitgehend parallel gebaute Sätze vorfand. Natürlich ergibt sich dann die Frage, wie das inhaltliche Verhältnis der beiden Vordersätze von V. 49 und 50 zu einander ist. Formal sind auch sie im Entscheidenden parallel gebaut: voran ein Akkusativobjekt, das von dem später folgenden Infinitiv abhängt, sodann ein Verb, das einen Entschluss Jesu bezeichnet, schliesslich ein davon abhängiger Infinitiv, der ein Handeln bzw. ein Widerfahrnis Jesu beschreibt. Es liegt zunächst vom Formalen her nahe, dass die Sätze je in V. a auch inhaltlich parallel zu verstehen sind.

Die syntaktische Möglichkeit dafür hängt davon ab, ob das δέ in V. 50 adversativ gemeint ist, oder ob es sich um ein anknüpfendes δέ handelt [2]). Das letzte ist im Neuen Testament nicht selten (vgl. nur in Lk. xii 48 b das den Gedanken fortführende δέ = nämlich), aber überhaupt in der Koine verbreitet [3]). Die Vokabel καί war bereits in V. 49 an wichtiger Stelle vergeben und wurde in V. 50 an der entsprechenden gebraucht, auch um des Parallelismus willen; eine Verknüpfung der beiden Sätze durch δέ legte sich (zumal es sich nicht um eine Erzählung, sondern um eine wertende Aussagenreihe handelt) nahe, auch wenn die Verse einander nicht gegenüberstehen, sondern sich ergänzen. Die letzte Entscheidung gibt natürlich der Inhalt der Sätze.

Dass V. 49 und 50 parallel zu verstehen sind [4]), legt sich nun aber auch sachlich nahe durch die Aussage über das Feuer, das zu ent-

---

[1]) Die Bemühungen mancher Kommentare darum — sie sind wohl z. T. in der Hilflosigkeit gegenüber V. 49 f begründet — zeigen, wie künstlich solche Versuche sind.

[2]) Jedenfalls berechtigt das δέ nicht dazu, das Ereignis von V. 50 vor das von V. 49 zu legen, wie das z. B. Dibelius (s. S. 96 Anm. 1) 55 und M. Barth (s. S. 96 Anm. 3) 40 ganz selbstverständlich tut.

[3]) Vgl. Mayser (s. S. 99 Anm. 1) II 3 (1934) 125-127.

[4]) So auch Jeremias (s. S. 92 Anm. 4) 125 mit A. 5.

flammen Jesus gekommen ist. Man hat sie zwar bis in die neuere Zeit deuten wollen auf „eine flammende Bewegung unter den Menschen" [1]). Indessen ist das Wort πῦρ im positiven Sinn dem biblischen Denken offenbar nicht geläufig [2]). Die bildhafte [3]) Bedeutung des Wortes πῦρ schlechthin ist im Neuen Testament die des Gerichtsfeuers [4]). Auch sie kommt vom Alten Testament her. Dort muss das Gerichtsfeuer nicht eschatologisch gemeint sein; aber es bezeichnet jedenfalls das Strafgericht Gottes. In Gen. xix 24; Num. xi 1 handelt es sich um Feuer im buchstäblichen Sinn, das von Gottes Zorn gesandt wird. Häufiger ist „Feuer" Methapher für seinen strafenden Zorn, sei es im geschichtlichen, sei es im eschatologischen Gericht (ein Unterschied, der ja im Alten Testament nicht immer sicher durchzuführen ist) Deut. xxxii 22; Am. v 6; vii 4; Jes. xxx 33; Jer. v 14; xvii 4; Ez. xxxviii 22; vgl. Mal. iii 19.

Das jüdische Schrifttum redet dann neben bildlichen Aussagen vom Ge-

[1]) Fr. Hauck, *Das Evangelium des Lukas* (1934) 175 (Paraphrase in der Übers.). An der von ihm 176 dafür angezogenen Stelle Sir. xlviii 1 (ff) ist Elia „ein Prophet wie Feuer" genannt um seines - Gerichtszornes willen. — Noch künstlicher ist die Deutung auf „die neue Entzündung des fast erloschenen Glaubens der Jünger durch die Selbstbezeugung des Auferstandenen", Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* [3.4](1920) 515. Merkwürdigerweise sagt noch Bultmann (s. S. 92 Anm. 5) 165: „Kann also das Feuer etwas anderes sein als die christliche Gemeinde bzw. der in ihr wirkende Geist?", erwägt dann aber auch eine „gnostische" Deutung, nach der das Feuer das Gericht wäre, „in dem die irdische Welt zu Grunde geht" (165 f). Gegen Bultmann: Kümmel (s. S. 92 Anm. 4) 63 A. 168.

[2]) Selbst in Ag. ii 3 beschreibt ὡσεὶ πυρός an sich nicht die Art des Geistes, sondern deutet das Wort γλῶσσαι, das für den Verfasser der Ag. zur Vermeidung von Missverständnissen der Erläuterung bedarf. Natürlich bezeichnet ὡσεὶ πυρός zugleich den überirdischen Ursprung der Erscheinung (vgl. Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* 1956 135 A. 1, mit den dort gegebenen Stellen aus Hen.).

[3]) Natürlich kann πῦρ im eschatologischen Sinn auch realistisch verstanden sein.

[4]) Deshalb legt sich die Deutung von P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (1934) 159 zu Lk. xii 49 nicht nahe und ist für Mt. iii 11 vollends abzulehnen: „Zugleich ist die letzte böse Zeit das Fegfeuer . . ., in dem die Gemeinde geläutert . . . wird". Zu Mt. iii 11 s. unten. — In bestimmten Ausschnitten der späteren Literatur des Judentums und des Christentums, in erster Linie der jüdischen und christlichen Gnosis, spielt eine Feuertaufe eine gewisse Rolle, vgl. Carl-Martin Edsman, *Le baptême de feu, Acta Semin. Neotest. Ups.* 9 (1940). Die neutestamentliche Vorstellungswelt ist von dorther nicht abzuleiten, auch nicht auf dem Wege des Rückschlusses auf gemeinsame Quellen, abgesehen natürlich von den gemein jüdisch-christlichen Gedanken des *Gehenna*feuers usw.; die Idee einer Erneuerung des Menschen im Durchgang durch das Feuer liegt im Neuen Testament noch nicht vor.

richtsfeuer (Ps. Sal. xv 4; s. Bar. xlviii 39 [1]) im buchstäblichen Sinn von dem endzeitlichen Feuer des Gerichtes, das vom Himmel fällt, Hen. cii 1; Orac. Sib. iii 84f. 690f; v 274. 377. Natürlich kennt man in diesem Bereich auch die Vorstellung vom Höllenfeuer, Test. Juda xxv 3 (Test. Seb. x 3 vgl. u.).

In den eigentlichen Qumranschriften ist zwar das Feuer nicht „stets Bild der endzeitlichen Verdammung" [2]; gerade in den Gerichtsaussagen ist es auch wohl nicht nur Metapher [3]. Die Belialsöhne werden verflucht in die Finsternis des ewigen Feuers 1QS ii 8, entspr. iv 13 (im Zusammenhang ist je von dem Zorn Gottes die Rede); gemeint ist hier wohl wie 1QH xvii 13 das Feuer „im den Tiefen der *Sch'ol*". In 1QpH x 13 ist das Feuergericht deutlich ein endgeschichtliches Ereignis (vgl. Z. 5: Gott wird in schwefligem Feuer richten). In gewaltigen Bildern ist das Feuer der Vernichtung (von dem auch vi 18 f redet) in 1QH iii 29-31 geschildert (unter Verwendung von Am. vii 4) [4].

Eine formal besonders merkwürdige Aussage begegnet innerhalb des Alten Testaments in Ps. xi 6, wo von Gottes Gericht über die Gottlosen die Rede ist. Hier werden zwei Bilder miteinander verknüpft, die sich vorstellungsmässig zu widersprechen scheinen: Gott lässt Feuer [5] und Schwefel [6] über sie regnen und teilt ihnen im Becher verderbenden Glutwind zu. Gerade diese Verbindung der beiden Bilder zeigt indessen, wie verfestigt sie für den Psalmisten sind als stehende Metaphern für das Strafgericht Gottes. Es ist dann nicht mehr zu verwundern, wenn auch in Mk. x 38 f und Lk. xii 49 f scheinbar sich widersprechende Bilder mit einander verbunden sind (Flut und Becher bzw. Flut und Feuer).

Auf der Linie dieser alttestamentlichen und jüdischen Aussagen

[1]) Vgl. E. Lohmeyer, *Zur evangelischen Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Journ. Bibl. Lit. 51 (1932) 300-319: 309 A. 5.

[2]) So K. Schaedel, *Das Johannesevangelium und „die Kinder des Lichts"* (Ev. -Theol. Diss. Wien 1953) 256 f. Vgl. vielmehr 1QH ii 26; iv 33; vi 25; viii 30. In v 16 wird die gegenwärtige Not des Frommen als Läuterungsfeuer gedeutet. — Die Qumran-Stellen danke ich meinem Assistenten M. J. Fiedler. — Vgl. auch Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte* (1956) 94. 151 f. 159 f; hier werden die Verbindungslinien zum Alten Testament aufgewiesen.

[3]) Deutlich erscheint Feuer als Metapher für ein Gerichtsgeschehen in 1QH viii 20.

[4]) Vgl. z. St. H. Bardtke, Die Loblieder von Qumran II, *Theol. Lit.-Zeitg.* 81 (1956) 594, bes. A. 93-95.

[5]) So lesen die Kommentare allgemein. Symmachus übersetzt ἀνθρακας.

[6]) Die Erinnerung an Gen. xix 24 auch Ez. xxxviii 22; 3. Makk. ii 5 und — Lk. xvii 29; überall ist hier der Gerichtsgedanke fest verknüpft mit dem Gericht über Sodom, vgl. Apc. xiv 10.

meint auch das Neue Testament mit πῦρ immer wieder das Gerichtsfeuer; so z. B. in der von Luk. aufgenommenen Tradition iii 9. 17 (par. Mt. iii 10. 12) das Feuer des Endgerichts, ix 54 ein gegenwärtiges Strafgericht. Noch ausgedehnter ist der Sprachgebrauch in der speziell von Matth. verarbeiteten Überlieferung: v 22; vii 19; xiii 40. 42. 50; xxv 41; er findet sich aber ebenso in der Mark. und Matth. gemeinsamen: Mk. ix 43. 47 par. Mt. xviii 8 f.

Besonders zu besprechen ist die Lk. iii 16 mit Mt. iii 11 gemeinsame Aussage von einer Feuertauchung, die nach dem Wort des Täufers der „Kommende" vollziehen wird. Ihre Verbindung mit der Verheissung der Geisttauchung darf nicht dazu verführen, dass man jene von dieser her deutet [1]); diese Auslegung macht der Zusammenhang unwahrscheinlich. Denn in der unmittelbaren Fortsetzung zu dem Stichwort der Überflutung mit Feuer ist offenbar die nähere Ausführung zu diesem gegeben; und in ihr ist eindeutig vom Feuer des eschatologischen Gerichts die Rede, das der Kommende vollzieht. Mit dem Geist überflutet werden die, die dem Rufe zur radikalen Umkehr Folge leisten — mit dem Feuer die, die ihm nicht gehorchen [2]).

Es liegt nahe, dass vom Gerichtsfeuer nun auch Lk. xii 49 redet. „Ich bin gekommen" bezeichnet nach dem sonstigen Sprachgebrauch der Evangelien eindeutig die Sendung des irdischen Jesus; es muss also ein Ereignis in der Zeit seines irdischen Wirkens gemeint sein [3]), und natürlich ein als zur Zeit von Lk. xii 49 noch bevorstehend gedachtes. Jesus begehrt nachdrücklich (τί θέλω [4])), dass [5]) es schon entzündet sei.

[1]) Hs. Leisegang, *Pneuma Hagion* (1922) 73 f übersieht den alttestamentlichen Hintergrund der Aussage, deren besondere Formulierung hier durch die Situation veranlasst ist.

[2]) Entsprechend z. B. Lohmeyer (s. S. 93 Anm. 1) 44; Ad. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1929) 80 f; M. Albertz (s. S. 95 Anm. 1) II 2: 226. Ed. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (1955) 14 A. 41 hält jedenfalls den Mark.-Text (Mk. i 8) für die jüngste Fassung des Spruches; als älteste vermutet er: „mit Wind und Feuer". Zu beidem vgl. schon Sahlin (s. S. 96 Anm. 2) 48-52.

[3]) Das spricht gegen die Deutung von Lk. xii 49 auf „den eschatologischen Weltbrand", die Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (1957) 190 f vertritt (vgl. Hs. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* [1954] 93). Das δέ in V. 50 trägt den Gegensatz zwischen Weltbrand und Todestaufe (auf diese deuten Grässer und Conzelmann V. 50) nicht.

[4]) τί wie sehr, Bauer (s. S. 97 Anm. 3) 1489 sub 3b; Übersetzungsgriechisch nach M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1946) 89, vgl. Blass-Debrunner (s. S. 99 Anm. 7) § 299, 4.

[5]) Zahn (s. S. 105 Anm. 1) 513 A. 53 verweist u. a. auf Sir. xxiii 14 θελήσεις εἰ μὴ ἐγεννήθης.

Jesus wird ein Gerichtsfeuer auf der Erde entfachen [1]) bzw. auf die Erde kommen lassen [2]) (vgl. formal Test. Seb. x 3: ἐπὶ δὲ τοὺς ἀσεβεῖς ἐπάξει Κύριος πῦρ αἰώνιον). Die LXX (Jer., Thr., Hos. Zeph., Pss., Sir.) reden häufiger vom Ausgiessen des Zornes Gottes [3]), am häufigsten Ez. (10 mal ἐκχεῖν, 2 mal χεῖν); damit ist mehrfach die Vorstellung des Ausschüttens von Feuer verknüpft (Jer. vii 20; Ez. xxi 36; xxii 31; Thr. ii 4; Zeph. iii 8). Das Alte Testament verwendet also die Vorstellung der sich ergiessenden Feuerflut als Bild für den Gerichtszorn Gottes. Dürfen wir versuchsweise V. 49 mit V. 50 verbinden, dann ist das Feuer ein Gerichtsgeschehen, in das Jesus selbst einbezogen ist. Er löst ein Gerichtshandeln Gottes aus, das sich innerhalb seiner irdischen Wirksamkeit ereignet und innerhalb dieses Wirkens in der Menschheit Bedeutung gewinnt (ἐπὶ τὴν γῆν, vgl. Mk. ii 10 ἐπὶ τῆς γῆς). Das Ineinander von Gottes Tun und dem seines Beauftragten, in dem Jesu in Gehorsam gegen Gottes Willen vollgezogenes Tun Gottes Handeln auslöst oder heraufführt bzw. beides gleichgesetzt wird, ist ja in der synoptischen Überlieferung kein ungewöhnlicher Gedanke [4]); vielleicht weist sogar das Passiv in Lk. xii 49b auf Gott als den eigentlich Handelnden hin.

Eben in dieser Zusammengehörigkeit von V. 49 und 50 ist es begründet, dass das βάπτισμα βαπτισθῆναι in V. 50 keiner näheren Bestimmung bedarf: sie ist in V. 49 angedeutet; beide Aussagen ergänzen einander zu einer Einheit. Im übrigen spricht wohl die auch ihrerseits andeutende Redeweise unserer Wendung (natürlich auch in Mk. x 38 f) nicht unbedingt dafür, dass es sich in ihr um eine gemeindliche Bildung handelt.

IV.

Ausdruck und Gedanke des Eingetauchtwerdens in die Feuer-

---

[1]) Nach Jeremias (s. S. 92 Anm. 4) 125 A. 2 ist πῦρ βαλεῖν Semitismus, Feuer anzünden; dann antwortete ἐπί mit Akk. auf die Frage „wo": dazu vgl. Blass-Debrunner (s. S. 99 Anm. 7) § 233, 1.

[2]) Das ist das prägnantere Verständnis; vgl. ausser Mt. x 34 (βαλεῖν εἰρήνην) Josephus ant i 98 (die Stelle bei Ad. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* [1931] 320): ὀργὴν ἐπὶ τὴν γῆν... βαλεῖν, vom Zorngericht Gottes in der Sintflut!

[3]) Vgl. J. Fichtner in *Theol. Wörterb.* V 399.

[4]) Jesus spricht dem Gichtbrüchigen (Mk. ii 7 ff) und der „grossen Sünderin" (Lk. vii 36-50) Gottes Vergebung zu; Gott heilt durch ihn (Lk. vii 16), vgl. auch die Wendung: dein Glaube hat dich gerettet; in der Botschaft (Mk. i 14) und in den Dämonenaustreibungen (vgl. bes. Lk. xi 20) Jesu ist die Herrschaft Gottes im Anbruch.

flut des Gerichtes wird nach der synoptischen Überlieferung unmittelbar durch Jesus aufgenommen vom Täufer her. Vorbereitet durch das Alte Testament, liegt er ganz prägnant erst in Lk. iii 16 par. vor; hier ist er, wie gesagt, in dieser Form durch die gesamte Situation — Stichwort βαπτίζειν — nahegelegt. Der Täufer bezeichnete damit das eschatologische Endgericht. Den Gedanken an dieses hält auch Jesus fest. Aber es wird nicht — wie der Täufer erwartete — in allernächster zeitlicher Nähe vollzogen; es wird nicht durch Jesus in sofortigem Handeln vollstreckt. Wohl könnte man — wenn das auch nur im Johannes-Evangelium ausdrücklich ausgesprochen wird (besonders iii 18 f) — sagen, dass schon durch den irdisch gegenwärtigen Jesus ein Gericht geübt wird: durch seine Verkündigung, die Entscheidung fordert. Aber dieses Gericht ist verborgen, der Botschaft immanent. Das allen offenbare Gericht steht noch aus.

Neben die geläufige Vorstellung von dem epiphanen Gericht der Endzeit tritt nun ein neuer Gerichtsgedanke [1]). Auch er verwendet das Stichwort πῦρ, jedenfalls in Lk. xii 49. Besteht tatsächlich ein Zusammenhang mit V. 50, so ist Jesus selbst von diesem Gericht bedrängt; es kann also nicht an das Endgericht im engeren Sinn gedacht sein. Dieses besondere Gericht erfährt in Lk. xii 49 f zunächst einmal Jesus an sich selbst; und zwar erfährt er seinerseits es als ein Gericht der Vernichtung (im Neuen Testament ist „Feuer" kaum Bildwort für die Scheidung im Gericht — allenfalls in dem Bild-Durcheinander 1. Kor. iii 13-15 —, selten für die Läuterung — 1. Pt. i 7 —, sondern für die Strafe). Und damit ist ja nun deutlich: dieses Strafgericht [2]) der Vernichtung besteht — in Lk. xii 49! — in Jesu Tod [3]). Jesus nimmt in diesem Gericht das Los des

[1]) Mit der Parusieverzögerung (vgl. dazu allgemein Grässer, s. S. 107 Anm. 3) hat der Gedanke des Gerichtes im Sterben Jesu als solcher nichts zu tun; im Endgericht wird die Sünde festgestellt, nicht beseitigt.

[2]) Schlatter hält den Gerichtsgedanken konsequent von der Deutung unserer Wendung fern, zu Lk. xii 50 (s. S. 108 Anm. 2) 315: das Kreuz (*sic*!) ist „die Weihe, mit der abgewaschen und begraben wird, was menschlich und vergänglich an ihm ist" (zu V. 49 betont Schlatter dagegen den Gerichtsgedanken, 316); zu Mk. x 38 f (s. S. 93 Anm. 2) 202: „In seiner Taufe" (d.h. in Jesu Sterben am Kreuz) „handelt nicht Gottes Zorn und Gericht"; der Tod ist für Jesus „die Begründung und Vermittlung jenes Lebens . . ., in dem er königlich wirken ... wird". Die Deutung auf den Initationsakt ist alt, vgl. Wellhausen (s. S. 92 Anm. 1) zu Mk. x 38.

[3]) „Jesus hat den Tod in seine messianische Aufgabe aufgenommen" (Sjöberg [s. S. 92 Anm. 4] 244). Ob er ihn sonst vom Gedanken des leidenden Gottesknechts her verstanden hat (so Jjöberg 245), kann hier offen bleiben;

Ungehorsamen auf sich. In ihm wird scheinbar Gottes Gerechtigkeit in ihr Gegenteil verkehrt: der „geliebte Sohn" geht zugrunde in der äussersten Verstossung von Gott. Nicht zuletzt darin hat das Bedrängtsein Jesu durch das ihm Bevorstehende seinen Grund (Lk. xii 49 f) [1]. Hier wird — etwa an dem Widerspruch zur Erwartung des Täufers — die Spannung in der Auffassung des Auftrags Jesu sichtbar: nicht er vollzieht zuerst die Feuertauchung, sondern sie wird an ihm vollzogen.

Wahrscheinlich klingt der Gedanke des Gerichtsfeuers, dem Jesus preisgegeben wird, noch einmal im Sondergut des Luk. an, wiederum in Munde Jesu: in xxiii 31 [2]. Gewiss ist es möglich, dass Jesus hier eine sprichwörtliche Wendung aufnimmt [3]. Aber das geschieht doch wohl nicht von ungefähr.

Zwar begegnet hier weder das Wort „Feuer" noch das Wort „Gericht"; aber offenbar ist die beide verbindende Vorstellung in die Aussage eingeschlossen. Denn was geschieht mit dem Holz, von dem Jesus nach dieser Überlieferung auf dem Weg aus Kreuz spricht? Es wird verbrannt (auch wenn zunächst an das Abhauen gedacht ist, folgt dem das Verbrennen des dürren Holzes, vgl. Mt. iii 10; vii 19); und damit ist im Zusammenhang der Gedanke des Gerichtsfeuers gegeben. Das trockene Holz ist das jüdische Volk, das dem nahe bevorstehenden Untergang (im Zusammenhang mit der Verwerfung Jesu) verfällt. Das frische meint Jesus; dass sich an ihm in seinem Tode ein Gericht vollzieht, ergibt sich ohne weiteres aus der Situation, in die das Wort hineingestellt ist.

Das Verständnis des Sterbens Jesu als eines Gerichtsgeschehens an den hier besprochenen Stellen tritt bedeutsam neben die sonstigen Aussagen des Synoptiker über den Sinn seines Todes im λύτρον -Wort (das jetzt im unmittelbaren Zusammenhang des Wortes an die Zebedaiden steht, Mk. x 45) und in den Deuteworten des

---

an unseren Stellen wird dieser zunächst nicht sichtbar (vgl. dagegen Mk. x 45, dazu JOACH. JEREMIAS, *Das Lösegeld für viele*, *Judaica* 3 [1948] 249-264; ferner ders., *Die Abendmahlsworte Jesu* [2](1949) 108-111; ferner LOHSE [s. S. 95 Anm. 3] 117-122. 122-129; CULLMANN [s. S. 102 Anm. 2] 59 ff). Um so beachtenswerter ist das tatsächliche Nebeneinander der beiden Aussagenreihen für das Verständnis des Auftrages Jesu durch ihn selbst oder durch die Urchristenheit, die mögliche Frage nach ihrem sachlichen und zeitlichen Verhältnis usw.

[1]) Zur Sache vgl. L. GOPPELT, *Theol. Wörterb.* VI 153.

[2]) Die beiden Stellen verbindet auch SCHLATTER (s. S. 108 Anm. 2) 316. Zum Folgenden vgl. SCHLATTER ebd. 445.

[3]) BULTMANN (s. S. 92 Anm. 5) 121; Material bei STRACK-BILLERBECK (s. S. 94 Anm. 3) II (1924) 263.

Abendmahls. In jenem und in diesen wird vorausgesetzt, dass Jesus sein Sterben nicht nur als ein kommendes Martyrium ahnt (geschweige denn unversehens in den Tod gelaufen ist), sondern um es im voraus weiss als notwendig zur Vollendung des Heilsgeschehens (nicht von ungefähr findet sich in Lk. xii 49 die ἦλθον-Wendung, die das unterstreicht). Aber in Mk. x 38 f und Lk. xii 49 f erhält die Deutung des Sterbens Jesu eine besondere Ausprägung durch den in den Bildworten betonten Gedanken des Gerichtes.

Nun liegt es auf Grund von Lk. iii 16 par. und besonders Lk. xii 49 f nahe, auch bei dem Eingetaucht- bzw. Überflutetwerden von Mk. x 38 f an die Gerichtsflut zu denken – sofern dieser Gedanke, wenigstens in bestimmtem Sinn, auch auf die Jünger anwendbar ist (wir haben ja bisher fast nur die Ich-Aussagen von Mk. x 38 f berücksichtigt). Der Sache nach ist — wenn unsere bisherige Deutung richtig ist — offenbar schon in Lk. xii 49a die Vorstellung eingeschlossen: das Gerichtsfeuer verzehrt nicht nur Jesus selbst, sondern es zieht auch andere in seinen Gluthauch [1]). Diese Feuertauchung ist natürlich nicht Strafgericht am Jünger (hier ist keine Parallele zu Jesus sichtbar); sie trifft ihn ja im Gegenteil gerade als den in die Jüngerschaft Hineingeretteten. Auch hier wird neben die Vorstellung des Täufers von der Überflutung mit Feuer im endgültigen eschatologischen Gericht ein ganz andersartiger Gedanke gesetzt: gerade die am Heil Teilhabenden werden der Überflutung mit Feuer unterzogen; sie ist ein Ereignis innerhalb des im Gericht an Jesus anhebenden Geschehens.

Nicht weniger deutlich ist aber eben damit der Zusammenhang zwischen dem Leiden Jesu mit dem des Jüngers. Das Leiden des Jüngers — und hier sind wir nun völlig im Gedankenbereich von Mk. x 38 f, der Stelle, die dem Jünger die Teilhabe am Geschick Jesu ausdrücklich zusagt — ist nicht nur Bewährung seiner Überzeugungstreue; hier wird die Parallele zu Jesus deutlich. Es ist ein Standhalten unter dem Gericht Gottes, das Jesus selbst in Erfüllung des göttlichen Auftrages heraufführt, und das in seinem Sterben beginnt. So steht der Jünger immer unter der Frage: Vermagst du den Becher

[1]) C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936 = 1956) 70 spricht im Anschluss an Lk. ix 50 davon, Jesus habe offenbar erwartet, dass sein Wirken schnell zu einer Krise führen werde, die ihm den Tod und seinen Jüngern Verfolgung bringen werde; im Zusammenhang damit würden in einem allgemeinen Aufruhr Volk, Stadt und Tempel der Juden zugrunde gehen.

des Gerichts zu trinken, den ich trinke [1]), und von der Flut überströmt zu werden, von der ich überflutet werde?

Warum er dazu imstande sein muss, das wird dem Jünger nicht gesagt [2]). Er muss es gerade als Jünger: damit ist ja schon die tiefste Sinngebung ausgesprochen.

Weil die Teilhabe an dem an Jesus vollgezogenen Gericht gleichwohl nicht den Sinn des stellvertretenden Gerichtes hat — Jesus trägt ja zunächst das Gericht als Strafgericht gerade für die Jünger —, deshalb muss auch unter dem Kelch und dem Eingetauchtwerden nicht nur das Sterben gemeint sein [3]). Wie weit das Feuer den Jünger erfasst, wie sehr er in die Flut eingetaucht wird, das ist nicht das Entscheidende. Entscheidend ist im Blick auf ihn die Bereitschaft.

Schliesslich zeigt sich nun auch, dass es für das Verständnis der Frage und Zusage Jesu in Mk. x 38 f offenbar keine Bedeutung hat, dass sie an zwei bestimmte und im Neuen Testament sonst mehrmals genannte, den Historiker interessierende [4]) Jünger gerichtet werden [5]). Von irgendeiner Ausnahmesituation für diese beiden wird nichts sichtbar [6]).

[1]) Eine Beziehung dieses Bechers auf das Abendmahl — so VON CAMPENHAUSEN (s. S. 96 Anm. 3) 61 und andere — dürfte schwer herzustellen sein, auch (und gerade) wenn man ihn als den „Becher des Schmerzes" (VON CAMPENHAUSEN 60) versteht.

[2]) Vgl. dazu allgemein ERICH FASCHER, Jesus der Lehrer, *Theol. Lit.-Zeitg.* 79 (1954) 326-342; 341 f.

[3]) Vgl. KUSS (s. S. 92 Anm. 3) 10 f, mit der dort A. 73 genannten Literatur. Man wird gegen das vorgetragene Verständnis nicht einwenden können, aus dem Gebrauch des Aorists in den Infinitiven von Mk. x 38 f sei auf einen einmaligen Vorgang (das Martyrium der Jünger) zu schliessen. Aktuell wird das Trinken und das Eingetauchtwerden je im konkreten Vorgang, der hier ins Auge gefasst wird (vgl. auch allgemein BLASS-DEBRUNNER [s. S. 99 Anm. 7] § 318; LUDW. RADERMACHER, *Neutestamentl. Grammatik* ² [1925] 155). Übrigens hat δύναμαι (als Bezeichnung des Möglichen, Ausführbaren) überhaupt „in der Mehrzahl der Fälle" den Infinitiv des Aorists bei sich, „ohne Andeutung einer Zeitstufe" (MAYSER [s. S. 99 Anm. 1] II 1 [1926] 163; auch bei Ausdrücken der Notwendigkeit wird er weitaus bevorzugt, 161 f).

[4]) Vgl. dazu etwa das Referat bei KUSS (s. S. 92 Anm. 3) 9 f.

[5]) Man könnte eher — einem geläufigen Schema entsprechend — fragen, ob eine allgemeine Aussage (im formgeschichtlichen Rahmen eines „Jüngergespräches") auf zwei bekannte Jünger angewendet worden ist. Auch das nötigte indessen nicht etwa zur Annahme eines nachträglich hergestellten *vaticinium ex eventu*.

[6]) Welche Schwierigkeiten die herkömmliche Deutung auf das Martyrium der Zebedaiden als nach dem Ereignis geweissagtes nach sich zieht, wird etwa bei LOHMEYER (als einem ihrer Vertreter!) deutlich (*Das Evangelium des Markus* ²[1951] 222 f). Von einer „Auszeichnung" der Zebedaiden durch

V.

Die allgemeine Beziehung zwischen dem Sterben Jesu und dem Leiden der Seinen, die hier als der Sinn zweier Worte der synoptischen Tradition erschlossen wurde, hat durchaus ihre Parallele in der sonstigen neutestamentlichen Verkündigung; ja es lässt sich für sie mindestens ein relativer zeitlicher Ort in deren Geschichte vermuten. Der Kol. -Br. lässt Paulus in i 24 den Gedanken aussprechen: „ich erfülle das, was an den Leiden Christi fehlt, an meinem Fleisch für seinen Leib." Das meint gewiss nicht, dass an dem Sühnleiden Jesu etwas fehlt zur vollständigen Genugtuung. Der Gedanke ist vielmehr der: eigentlich muss die Gemeinde an den θλίψεις τοῦ Χριστοῦ teilhaben [1]); es ist selbstverständlich, dass sie in das Kreuzesgeschehen hineingezogen wird im Leiden. Nun widerfährt das gegenwärtig Paulus „für" sie = an ihrer Statt. Mindestens in der Anwendung des Gedankens auf den Leib Christi dürfte hier eine entwickeltere Theologie vorliegen als an den von uns behandelten synoptischen Stellen (dafür tritt der vom Alten Testament herkommende Gerichtsgedanke zurück). Deren Bildvorstellungen erscheinen altertümlicher (wiederum: vom Alten Testament geprägt). Dann läge in ihnen — sofern man den Kol.-Br. nicht für ein Pseudepi- graphon hält — wenigstens der Sache nach vorpaulinische Theologie vor.

Wahrscheinlich steht mit dem besprochenen Gedankenbereich der synoptischen Tradition auch das nur in Mk. ix 49 überlieferte „dunkle Wort" [2]) in Zusammenhang: πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται [3]). An seinen jetzigen Ort ist es nach dem Prinzip der Stichwort-Anreihung gefügt (πῦρ V. 48, ἅλα V. 50) [4]). Der es hier einordnete, hat es an

das Martyrium (so Lohmeyer 223) ist in Mk. x 38 f mit keinem Wort die Rede. Dem Verlangen der Zebedaiden nach Auszeichnung wird in schroffer Ablehnung solchen Begehrens ja gerade das ganz Andere entgegengesetzt: dem Jünger bleibt nur die Bereitschaft für Becher und Überflutung (die übrigens wohl auchkaum als Auszeichnung für Jesus verstanden sein sollen).

[1]) Vgl. 1. Pt. iv 12 f (παθήματα); hier wird ausdrücklich von einer πύρωσις gesprochen.

[2]) Fr. Hauck in *Theol. Wörterb.* I 229.

[3]) Das ist der älteste Text. So auch O. Cullmann, Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?, *Rev. d'Hist. et de Philos. Rel.* (1957) 36-43: 39 mit A. 7; vgl. Wolfg. Nauck, Salt as a Metapher, *Stud. Theologica* 6: 1952 (Lund 1953) 165-178 (zu Mk. ix 49: 170-173): 171, der aber 173 A. 5 ἐν πυρί als ältere Lesart vermutet. — Die „abendländische" Lesart deutet den rätselhaften Text, der Reichstext kombiniert hesychianische und westliche Form.

[4]) Vgl. L. Vaganay, Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources, *Rev. Bibl.* 60 (1953) 203-244: 237. In der auch von V. angenommenen hesychianischen Form enthält es aber kaum

ein Wort angeschlossen, das (in Übernahme von Worten aus Jes. lxvi 24) vom Gerichtsfeuer der *Geenna* redet; er hat also offenbar auch Mk. ix 49 vom Feuer des Gerichtes verstanden (der Satz ist durch γάρ an das Geennawort angehängt). Nun kann freilich mit dem Feuer in Mk. ix 49 ursprünglich nicht das der Verdammnis gemeint gewesen sein; aber um ein Gerichtsfeuer wird es sich gleichwohl handeln, wenn πῦρ schlechthin im Neuen Testament zunächst auf das Gericht bezogen ist.

In dem gedrängten Satz wird das Gericht mit dem Salz verglichen, das (wie sonst im Neuen Testament, Lk. xiv 34 f) eine konservierende Wirkung ausübt [1]: jeder Jünger wird vor Fäulnis bewahrt durch das Gericht, in das er hineingestellt wird — damit kann ja wohl nur von dem Gericht gesprochen sein, unter dessen Vollzug der Jünger in seiner geschichtlichen Existenz steht. Dadurch wird er von Fäulnis und Verfall gerettet [2]. Diese Bewahrung geschieht also dadurch, dass er Anteil hat an dem mit dem Tode Jesu beginnenden Gericht, an der Bedrängnis, die mit Jesu Sterben für die Jüngerschaft anhebt. Das Gerichtsfeuer meint auch hier nicht speziell das Martyrium, sondern allgemeiner, in ausgesprochen bildhafter Redeweise, die Not, die über den Jünger als den mit dem Gekreuzigten Verbundenen kommt. Diese Bedrängnis erhält in Mk. ix 49 einen besonderen Sinn: sie hat, in scharfer Paradoxie, bewahrende Kraft; sie hält den Jünger in der Gemeinschaft des sterbenden Jesus fest, anstatt ihn aus ihr zu lösen.

In diese Reihe der Feuer-Worte fügt sich endlich ein angeblicher Ausspruch Jesu, der uns ausserhalb des Neuen Testaments überliefert ist. Origenes zitiert ihn mit einiger Skepsis [3]. In griechischer

eine Anspielung auf Lev. ii 13. V. zeigt die aramäische Komposition des Wortes auf. Cf. Memorial J. Chaine (Lyon 1950) 367-372 (mir nicht zugänglich). Sinn: gereinigt durch das Salz des Bundes (Lev. ii 13) und entflammt vom Feuer der Liebe, gehört der Christ auf immer Christus.

[1]) Saltz dient seiner Bestimmung nach εἰς σωτηρίαν καὶ διαμονήν, Philon Quaest. Gen. IV 52 (Textrekonstruktion von R. Marcus).

[2]) Zu allgemein Ad. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* II [2](1910) 77: „Feuer ist Metapher für die Leiden und Opfer, die die Kraft jedes Jüngers zu erproben haben". Merkwürdig A. Fridrichsen, Würzung mit Feuer, *Symb. Osl.* 4 (1926) 36-38: durch Leiden „als Mittel zur religiösen und sittlichen Vollendung" „schmackhaft, angenehm (für Gott) gemacht werden" (37). Präziser Nauck (s. S. 113 Anm. 3) 173: Salz und Feuer sind wechselnde Ausdrücke für die Reinigung durch göttlich verordnete Leiden und Verfolgungen. Entsprechend versteht Nauck Lk. xii 49 (ebd.). Das reinigende Feuer bewahrt vor dem des Endgerichtes (172).

[3]) Hom. in Jerem., hom. iii 3 (Baehrens [*Gr. Chr. Schr.* 33 = Origenes 8] p. 312).

Form hat ihn uns der Alexandriner Didymus aufbewahrt [2]): ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός · ὁ δὲ μακρὰν ἀπ ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας [3]). Der Gedankengang bei Origenes besagt, dass der Anschluss an Jesus Entscheidung bedeutet: wer zu ihm ja sagt, muss dieses Ja bewähren, sonst ist er ein *vas irae* (Röm. ix 22) - der Anschluss an Jesus ist nicht ungefährlich, er gibt Anteil am Reich oder am Feuer (des Strafgerichtes! Entsprechend deutet Didymus: τῷ ἁμαρτάνειν ἐγγὺς γίνεται τοῦ πυρός). An das Verfolgungsleiden hat also Origenes hier nicht gedacht.

Näherliegend als die origenistische Deutung des Wortes ist, wenn man es der Sache nach in die im Neuen Testament überlieferten Jesusworte einzuordnen versucht [4]), die auf das im Sterben Jesu entfachte Gerichtsfeuer [5]). Es fügt sich dann in die Reihe der Aussprüche Jesu ein, die den Reichtum der Spannung unterstreichen, die mit dem Jüngersein gegeben ist: zu Jesus gehören, das bedeutet freilich, im Gluthauch jenes Gerichtes stehen, das in seinem Sterben entzündet ist — das heisst aber zugleich, im rettenden Umkreis der βασιλεία stehen. Jünger sein heisst an der Schwere des Christusgeschickes teilhaben; aber es heisst gerade dadurch auch teilhaben an seiner Herrlichkeit.

[2]) In Ps. xxcviii 8 (Migne 39, 1488).

[3]) Didymus hat den Spruch wohl von Origenes übernommen, vgl. J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind, *T. U.* 14, 2 (1896) 122; Ad. Harnack, Über einige Worte Jesu, die nicht in den Evangelien stehen, *SAB* (1904) 15. Harnack (16) meint allerdings πατρός lesen zu sollen, und A. Resch, *Agrapha* [2](1906) 185 hat sich dieser Lesart angeschlossen (vgl. noch Ad. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exeget. Arbeiten des Origenes, *T. U.* 12, 3 [1918] 20; Leisegang [s. S. 107 Anm. 1 79 f A. 6). Allein wie soll dann die erschwerende Verlesung πυρός zu Stande gekommen sein? Hat nicht gerade das rätselhafte πυρός den Verdacht der Ursprünglichkeit für sich? Von der Fassung Harnacks kann man freilich sagen: „Einer Erklärung bedarf der Spruch nicht, so einfach ist er" (16). Für den Text Harnacks ist die von ihm vermutete Echtheit des Spruches unwahrscheinlicher als für den des Origenes (Ropes 122 hält es nicht für unmöglich, dass das *Agraphon* in dieser Fassung geschichtlich ist; er versteht Feuer „als Bezeichnung für die Probe"). Im Zusammenhang des Origenes ist übrigens die Lesung πυρός allein sinnvoll.

[4]) Die formale Parallele zur Schlusswendung in Mk. xii 34 gibt kein sicheres Indiz für oder gegen den jesuanischen Ursprung des Logions. Für die Echtheit sprechen nach Joach. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte* [2](1951) 54 der antithetische Parallelismus, die Möglichkeit, einen aramäischen Urtext zu rekonstruieren, der aus zwei Vierhebern mit vorherrschendem *m* und Reim besteht, und die Absicht der Abschreckung (vgl. Mt. viii 19 f).

[5]) Jeremias (s. Anm. 4) 55: „Das eschatologische Feuer" (Lk. xii 49) „des Leidens", „das das kommende Reich ankündigt, und durch das jeder Jünger hindurchgehen muss" (Mk. ix 49).

JESU HEILIGER KRIEG

VON

O. BETZ

Tübingen

In den Lobliedern (*Hodajoth*) der Qumransekte hört man auch von Krieg und Kriegsgeschrei, und eine ganze Rolle aus der ersten Höhle hat den Krieg zum Thema und daher den Namen „Kriegsrolle" erhalten. Es geht darin um den Krieg der „Kinder des Lichts gegen die Kinder der Finsternis" (1QM i 1),[1]) d.h. um die grosse endzeitliche Auseinandersetzung zwischen dem Machtbereich Gottes, Seinen Engeln und den Frommen auf Erden, und dem Herrschaftsbereich Beliaals, seinen Geistern und den Gottlosen dieser Welt. Man führt also einen heiligen, aber nicht nur geistlichen, Krieg. Denn wie in den heiligen Kriegen des Alten Testaments wird dies endzeitliche Ringen um die Durchsetzung der Gottesherrschaft auch als eine Auseinandersetzung zwischen irdischen Mächtegruppen und Nationen geführt. Sie werden auf die beiden religiös und metaphysisch bestimmten Lager aufgeteilt. So stehen auf der Seite Gottes die Stämme Levi, Juda und Benjamin (1QM i 2), und im grossen Heerlager Beliaals finden wir die Erzfeinde Israels wie Edom, Moab, Ammon, die Philister, Assur und seine Trabanten (1QM i 1 f), aber auch ferner gelegene Nationen wie sie etwa die Völkertafel Gn 10 aufführt (1QM ii 10 ff). Das religiöse und das politische Moment sind unauflöslich miteinander verbunden; so erhalten beispielsweise die Helfer der Feinde des Heilsvolks die Bezeichnung „Bundesfrevler" (1QM i 2).

Der Charakter diese endzeitlichen Kampfes ist stark von der Tradition des heiligen Kriegs bestimmt wie sie im Alten Testament hervortritt. Dort gehören göttliche Führung und menschliche Aktion eng zusammen, allerdings gehen die Vorstellungen über die Art des Zusammenwirkens dieser beiden Faktoren in den

[1]) Ich verwende hier für die Qumranschriften folgende Abkürzungen: 1QS = *Serech Hajjachad* (Sektenregel); 1QS a = *Serech Ha'edah* (Gemeinderegel); CD = Damaskusschrift; 1Qp Hab = *Pescher* zum Propheten Habakuk (Habakukkommentar); 1QM = *Serech Hammilchamah* (Kriegsrolle); 1QH = *Hodajoth* (Loblieder).

verschiedenen alttestamentlichen Schriften oft stark auseinander. Einige Stellen, in denen die kriegsentscheidende Rolle Gottes besonders betont wird, zitiert die Kriegsrolle wörtlich: so Dt xx 2-4 in 1QM x 2-5; Nu x 9 in 1QM x 6-8 und Jes xxxi 8 in 1QM xi 11 f. Das zeigt, dass man sich in der Sekte angesichts der grossen feindlichen Übermacht der göttlichen Hilfe besonders bedürftig weiss und von ihr sich viel verspricht; aber man bereitet auch selbst diesen Krieg eifrig vor. Bewaffnung und Taktik der Gottesstreiter in der Kriegsrolle zeigen zeitgenössisches Kolorit; vor allem scheint das modernste, das römische Heer, den Militärs der Sekte Vorbild gewesen zu sein. Die durch aktuelle Einflusse modifizierte alttestamentliche Tradition wird nun in den Rahmen der eschatologischen Erwartungen und Vorstellungen hineingestellt: es geht um den grossen Kampf der Endzeit, der mit dem Weltgericht verbunden ist.

Auch die altorientalischen Vorstellungen vom Chaoskampf geben, ähnlich wie sie im Psalter und in den Propheten benutzt wurden, dem Drama dieser Auseinandersetzung seine Farbe. Tod und Totenreich sind mit Beliaal verbündet und können auch im Toben entfesselter Elemente ihre lebenbedrohende Kraft beweisen. Der entscheidende Wesenszug der Macht der Finsternis bleibt für die Sekte jedoch das widergöttlich Böse: ihr Dualismus ist vor allem ethischer Natur [1]).

Komplex wie das Bild von den kriegerischen Kräften sind auch die Aussagen der Sekte über Anbruch und Verlauf des Ringens. Der eigentliche endzeitliche Krieg steht noch aus, jedoch sein Gang ist klar gegliedert und fest umrissen, fast fahrplanmässig bestimmt (1QM ii 6 ff). Er wirft seine Schatten voraus: Die Gegenwart ist die „Periode der Gottlosigkeit" (CD vi 10. 14; xii 23; xv 7), d.h. die Epoche, in der Beliaal regiert und die Frommen bedrängt und verführt (1QS i 17 f). Auch sie ist schon ein Akt des Endzeitdramas, in dem sich vor dem grossen göttlichen Schlussangriff die teuflischen Mächte in einer letzten gewaltigen Anstrengung und Kraftenfaltung aufbäumen. Die Anfeindungen, die die Sekte überall erleidet, die Macht der Sünde und des Abfalls, die jeden von ihr bedrohen, werden als Zeichen der endzeitlichen Offensive Beliaals bewertet. In dieser Form hat der Krieg schon begonnen. Er richtet sich gegen den Einzelnen, der als der Erwählte Gottes

[1]) Vgl. dazu K. G. Kuhn, *ZThK* 47 (1950), S. 193-211, und *ZThK* 49 (1952), S. 296 ff (bes. 297 und 303).

und für die Heilszeit Bestimmte eine endzeitliche Figur ist, wie auch gegen die Gemeinde, die jetzt schon, allerdings verkannt und sehr gering, das darstellt, was sie dereinst vollkommen und gefeiert sein wird: das lebendige Heiligtum Gottes [1]). Dem Ansturm der gottfeindlichen Macht gegenüber nimmt dies Heiligtum auch die Züge einer Festung an, die auf ein Felsenfundament gegründet und durch eine hohe Mauer und einen starken Turm gesichert, mit fest verriegelten Toren dem Ansturm der Feinde trotzt (1QH vi 25 ff). Ich gebe einige Stellen aus den *Hodajoth*, die die Offensive Beliaals und die göttliche Bewahrung bzw das Eingreifen Gottes in diesem heiligen Krieg zeigen. Die beiden ersten auf Kol. 1QH ii enthalten den bedrohlichen Angriff auf den Einzelnen, die letzte, 1QH vi, 22 ff, schildert den Sturm auf die endzeitliche Gottesfestung der Gemeinde.

Der wohlerhaltene Psalm 1QH ii 20-30 befand sich schon in der ersten Ausgabe SUKENIKS [2]) und ist darum schon mehrfach übersetzt worden. Ich gebe hier noch einmal eine Übertragung:

1QH ii: (20) „Ich preise Dich, mein Herr,
denn Du hast meine Seele in das Bündlein der Lebendigen getan (1Sa xxv 29)
(21) und hast mich (schirmend) umzäunt gegen die Fallstricke der Grube.
Denn die Gewalttätigen (*h' rjsjm*) trachteten mir nach dem Leben,
(22) weil ich mich an Deinen Bund hielt.
Aber sie sind ein Kreis des Nichts und eine Gemeinde des „Nichtsnutz" (*'dt blj'l*),
sie wissen nicht, dass von Dir her meine Stellung hält,
(23) und durch Deine Gnadenerweise meinem Leben Hilfe zuteil wird,
denn mein Gang geht von Dir aus.
Sie aber machen (mit Deiner Bewilligung) [3])
einen Angriff auf mein Leben,
(24) damit Du Dich verherrlichst im Gericht an den gottlosen Menschen

---

[1]) 1QS viii 5 f; viii 9 f; ix 6; xi 8. Vgl. 1QH vi 26.
[2]) E. SUKENIK, *Megilloth Hagenuzoth* I und II, Jerusalem 1948 und 1950.
[3]) *m'tkh* von zweiter Hand hinzugefügt. Vgl. dazu Jes xxviii 2, wonach Jahwe selbst den Angriff auf Seine Stadt Jerusalem inszeniert.

und durch mich Deine Kraft erzeigest den Menschen gegenüber,
denn ich stehe durch Deine Huld.

(25) Ich aber dachte: Streiter lagern sich wider mich, umgeben mich mit ihrem Kriegsgerät [1])

(26) und schiessen Pfeile, gegen die es kein Heilmittel gibt; und Speere flammen [2]) wie Feuer, das durch Holz genährt wird;

(27) und wie das Tosen vieler Wasser ist der Lärm ihres Halls, wie Platzregen und Wolkenbruch, um Viele zu verderben.

(28) Bis zu den Sternen hinauf zerklüften „Ende" (Otter) und „Nichts" (Sturm),
wenn sich ihre Wellen emporwerfen.
Ich aber, da mein Herz wie Wasser zerschmolz,
da hielt meine Seele fest an Deinem Bund.

(29) Sie spannten ein Netz aus für mich-es fasste ihren Fuss, und gruben Fallen meinem Leben-und fielen selbst hinein.
Aber mein Fuss steht auf gerader Bahn,

(30) von ihrer Versammlung aus preise ich Deinen Namen".

Die Angreifer gehören zur „Gemeinde Beliaals" (Z 22), des „Nichtsnutz", der mit einer Anspielung auf seinen Namen auch als „Nichts" (*šw'* Z 22; 28) oder als „Ende" (*'pʿh* Z 28) bezeichnet wird [3]). Diese Macht des Nichts und des Nichtsnutz ist aber „nichtend" d.h. aggressiv verderbend: Fallstricke des Verderbens werden ausgelegt (Z 21) und Netze gespannt, um den Frommen darin zu fangen (Z 29). Dabei entspinnt sich ein regelrechter Krieg, bei dem der Beter in der Defensive verharrt. In ihn greifen auch kosmische Mächte ein, deren lebenbedrohende Gefährlichkeit besonders durch chaotische Wassermassen geschildert ist, die ihre Wellen bis zu den Gestirnen erheben und dabei den Raum zwischen Himmel und Erde gleichsam aufspalten (Z 27 f). Auch eine militärische Aggression wird Bild für die Gefährdung des Beters: die Feinde sind „die Gewaltätigen" (*hʿrjṣjm* Z 21), die als Glieder der Beliaalgemeinde ihm

---

[1]) Lies **sbbwnj* statt *sbbwm*.

[2]) **ḥnjt* verstehe ich hier kollektiv: die Wendung bezieht sich wohl auf den Anblick der in der Sonne blitzenden Speerspitzen des Gegners.

[3]) Diese Begriffe sind wie *šḥt*, das sowohl „Grube" (Teil des Totenreichs) wie „Verderben" bedeuten soll, doppelsinnig zu verstehen. Bei *šw'* = „Nichts" ist, wie der Zusammenhang zeigt, auch *šw'h* = „Sturm, Untergang" mitgemeint. *'pʿh* heisst eigentlich „Otter" und ist sowohl auf Beliaal als auch seinen Repräsentanten, die Schlange, zu beziehen (vgl 2 Cor xi, 3; Apc xii, 9 ff; xx 2.); neben *šw'* ist es auch nach *'pʿ* = *'ps* „Ende" hin zu interpretieren.

nach dem Leben trachten (Z 21). Wie der folgende Qumranpsalm zeigt, handelt es sich dabei um die konkreten irdischen Gegner der Sekte. Dort geht nämlich die Bedrohung des Beters von dem unheiligen Eifer der „Lügenprediger" (*mlṣ kzb* 1QH ii, 31) aus und von der „Gemeinde der Erweichungsforscher" (*ʿdt dwršj hḥlqwt* Z 32), die wir aus der Damaskusschrift und den *Pescharim* als Widersacher des Lehrers der Gerechtigkeit kennen [1]). Ihnen gegenüber erscheint der Beter des Psalms 1QH ii, 20 ff als eine Festung, die die Feinde mit ihrem Kriegsgerät berennen (1QH ii, 26 f), die aber bei Gott selbst ihre Rückendeckung hat (Z 22 f). Ein heiliger Krieg spielt sich ab: hier stehen die Repräsentanten Beliaals, dort der Vertreter der Gottesmacht. Eine ähnliche Situation schildert der voraufgehende Psalm (1QH ii 1 ff). Auch dort ringen, die beiden Machtbereiche miteinander; Gott wird das Gericht vollziehen, indem Er die „Hüften der Gegner zerschlägt" (1QH ii 5, erg. durch BARDTKE nach Dt xxxiii 11 [2]). Aber diese sind jetzt noch stark und ängstigen den Beter (Z 6), der als Sprecher Gottes (Z 7) in der Welt der Bosheit steht (Z 8), den einen als Arzt (Z, 8), als Klugheit (Z 9), Wahrheit (Z 10) und stärkende Kraft (Z 9), den andern zum Spott (Z 10), aber auch als Falle, die die Frevler fängt, d.h. dem Gericht überführt (Z 8). Er ist wie ein Turm in dem brandenden Meer der Gottlosigkeit:

1QH ii, 10 ff: „Da wurde ich um der Verkehrtheit der Gottlosen willen
(11) Verleumdung auf den Lippen der Gewalttätigen (*ʿrjṣjm*);
Spötter knirschten mit ihren Zähnen, [3])
ja, ich wurde ein Spottlied für die Frevler.
(12) Und wider mich strömte die Rotte von Gottlosen,
und sie tosten wie Meerestürme wenn seine Wogen branden,
Kot (13) und Lehm warfen sie aus.
Du aber machtest mich zu einem Panier für die Erwählten der Gerechtigkeit
und zu einem Dolmetsch von Erkenntnis durch wunderbare Geheimnisse.....".

Von Z 15b an heisst es:

[1]) CD i 13-21; 4Qp Nah i 2. 7. Es handelt sich dabei wohl um die Pharisäer und nicht um die priesterlichen Gegner der Sekte. Der Täufer, der ursprünglich wohl der Qumransekte angehört hat, bezeichnet sie als „Otternbrut" (Mt iii 7 par) d.h. als Teufelssöhne.

[2]) H. BARDTKE, Die Loblieder von Qumran *Th Lz.* 81 (1956) Sp. 589.

[3]) Vgl auch 1QH i 39 nach Ps. xxxv 16.

„Und ich wurde zu einem eifernden Geist (*lrwḥ ḳn'h*) für alle Tr[ug]forscher (ich erg (*dwršj ḥl[ḳwt*]) [1]),
(16) und [alle] Männer des Trugs tobten wider mich wie der Hall vieler Wasser
und Ränke Beliaals waren (17) [all] ihre Pläne, und sie kehrten zur Grube hin
das Leben eines Mannes, den Du durch meinen Mund gefestigt hast und den Du Verständnis gelehrt hast ...."

Auch in diesem Psalm sind die Feinde des Beters die Gottlosen, Frevler und Gewalttätigen, die gegen ihn anlaufen, ihn verspotten und ihm nach dem Leben trachten. Ihr Toben wird den sturmgepeitschten Meereswogen verglichen, sie sind auch hier vereint mit der Chaosmacht, den „Vielen Wassern" [2] (Z. 16). Konkret, unmythologisch gesprochen geht es um den Konflikt zwischen den falschen Lehrern (Z 15b) und dem Beter, der ein Dolmetsch der göttlichen Erkenntnis ist: Er, der Eiferer, ist das gottgesetzte Panier, um das sich die Erwählten der Gerechtigkeit scharen (Z 13). Während in 1QH ii 31 der Eifer auf Seiten der Gegner eingesetzt wird, ist hier der Beter der „eifernde Geist" für die Sache Jahwes (Z 15b). In dem Loblied 1QH 4 wird sogar von einem Gegenangriff des frommen Beters berichtet. Er sagt dort:

„Während ich mich auf Dich stütze,
will ich mich aufrichten und aufstehen wider meine Lästerer,
und meine Hand wird gegen alle meine Verächter sein" (1QH iv 22).

Weiter unten wird dann gezeigt, wie mit dieser Erhebung eine geistliche Auferstehung verbunden sein muss. Der heilige Krieger geht erst den Weg der Demut und der Busse, ehe er im Vertrauen auf Gottes Gnade sich wieder aufrichten und getrosten Mutes auch Schlägen entgegen sehen kann (1QH iv 33-37).

Im übrigen aber steht der Beter in den Hodajoth in der Defensive. Anders als in der Kriegsrolle steht in den Lobliedern nichts davon, dass er ähnlich wie seine Gegner zur Waffe greife. [3] Im Vertrauen auf Gott hält er sich allerdings in einer stabilen Position: Gott hat ihn wie einen starken Turm und wie eine steile Mauer

---

[1]) Bardtke, *op cit* ergänzt hier *dwršj ḥl[wm]*; aber diese Wendung kommt in den Qumranschriften m.W. so nicht vor.

[2]) Vgl dazu H. G. May: „Some Cosmic Connotations of Majjim Rabbim" „Many Waters" *JBL* LXXXIV (1955), pp. 9-21.

[3]) Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Bauernfeind, Tübingen.

aufgestellt und ihn so für die „Kriege der Gottlosigkeit" gewappnet (1QH vii 7 f).

Doch nicht nur der Einzelne, sondern vor allem die Gemeinde wird von der widergöttlichen Macht bestürmt. Dabei bewährt sie sich als das feste Bauwerk, das Gott selbst auf ein Felsenfundament gesetzt und wehrhaft gestaltet hat. Das wird im letzten Teil des Loblieds 1QH vi 20 ff sichtbar, in dem der Beter zunächst seine gefährdete Lage und darauf die Rettung schildert:

1QH vi 22b: „[Ich aber war] wie ein Schiffsmann in einemSchiff [1])
(23) im Toben der Meere: alle ihre Wasserwogen und Wellen tobten über mir (vgl Ps xlii 8)
in schwindelerregendem Wind (vgl Jes xix 14).
[Es gab für mich keine] Windstille [2])
in der man hätte Atem schöpfen können,
und keinen (24) Pfad, nach dem man den Weg auf dem Meer hätte richten können.
Und es toste die Tehom bei meinem Seufzen
und [mein Stöhnen gelangte] [3]) bis zu den Toren des Todes.
Aber ich wurde wie einer (25), der in eine befestigte und starke Stadt hineingeht,
durch eine hohe Mauer hinein, sodass man entkommen kann,
und zu einem [ewigen] [4]) Fundament nach Deiner Wahrheit, mein Gott.
Denn Du (26) setzest einen Kreis (von Männern) auf einen Fels
und einen Träger nach einer Schnur, die recht misst (vgl Jes xxviii 17),
und einem Senkblei [von Wahrheit] [5])
und erprobte Steine (vgl Jes xxviii, 16) zu bauen an einem starken [Ba]u [6])
(27) sodass er nicht erzittern wird,
und alle, die ihn betreten, nicht wanken werden.
Kein Unbefugter wird hineingehen,
denn seine [To]re haben schildartige Flügel, [7])

---

[1]) Ich ergänze *w'nj hjj[tj]*.
[2]) Ich ergänze *[w'jn lj]*.
[3]) Ich ergänze *[wtbw' nhmtj]*.
[4]) Ich ergänze *['wlm l]*.
[5]) Ich ergänze *['mt ['b]nwt.*
[6]) Ich ergänze *lb[njt]*.
[7]) Ich ergänze *[lš ']rjh.*

(28) die keinen Einlass gewähren,
und starke Riegel, die nicht zerbrochen werden.
Und es wird keine Kriegsschar hineinkommen mit ihrem Kriegsgerät,
mit einer vollständigen (Ausrüstung von) allerlei Sch[wertern [1])]
(29) gottloser Kriege.
Und dann wird eilen das Schwert Gottes zur Zeit des Gerichts,
und alle Söhne der Wahrheit werden erwachen [zum Krieg gegen] 30) die Gottlosigkeit [2]),
und alle Schuldigen werden dann nicht mehr sein.
Dann wird der Held seinen Bogen spannen,
und der Befestigungsring öffnet [seine Tore] endlos weit [3])
(31) und die ewigen Tore, damit man das Kriegsgerät herausführe;
und man [hält] den Gegner zurück von einem Ende bis zum andern [4]),
[und] es gibt [keine] Rettung für ein gottloses Gebilde [5]):
man tritt sie nieder, bis sie vernichtet sind.
Und es gibt kein [Sich-Retten],
(33) und keine Hoffnung auf viel [Kraft] [6]),
und keine Zuflucht für alle Kriegshelden.
Denn beim höchsten Gott ist das [Gericht, [7])]
und [beim Helden sein Schwert [8])].
(34) Und die im Staub Schlafenden erheben das Panier,
und die vom Wurm zerfressenen Toten das Banner,
um [ihren Feind] zu durch[bohren] (?) [9]).
Und sie (i.e. die Gegner) werden alle vernichtet
(35) in den Kriegen gegen die Frechen,
und der, der die züngelnde Geissel schwingt,
wird nicht in die Festung hineingelangen...

Die Beschreibung des gottgesetzten starken Bauwerks geht in eine Schilderung des heiligen Kriegs der Endzeit über. Die Gegner

---

[1]) Ich ergänze *ḥ[rbwt]*.
[2]) Ich ergänze [*lmlḥmh ʿl*].
[3]) Ich ergänze [*dltjw*].
[4]) Ich ergänze *jʿsw[r]w*.
[5]) Ich ergänze [*wʾjn*].
[6]) Ich ergänze *wʾjn ś[gb]wʾjn tḳwh brwb* [ʿ*wz*].
[7]) Ich ergänze *h[mšpt]*.
[8]) Ich ergänze [*wlgbwr ḥrbw*].
[9]) Ich ergänze *lḥ[ll ʾwjbm]*.

berennen das durch starke Tore gesicherte Haus, aber mitten in diesen Ansturm hinein bricht plötzlich die göttliche Gegenoffensive. Das Schwert Gottes erscheint, und der Krieg wandelt sich in das endzeitliche Strafgericht. Auch die Gerechten, die Söhne der Wahrheit, nehmen daran teil: Sie wachen auf (Z 29), und sogar die Toten erheben sich aus dem Staub, um einzugreifen (Z 32 f). Der Gegner wird vernichtet (Z 30), er wird förmlich niedergetreten (Z 32). In dieser Schilderung fehlen die kämpfenden Engelscharen, die in 1QH iii 34-36 erwähnt sind; dafür steht im Mittelpunkt der „Held", der seinen Bogen spannt (Z 30). Damit ist wohl kaum Gott selbst gemeint, der ja das Schwert führt; vielleicht ist dieser zweite ausgezeichnete Streiter der Messias aus Juda (vgl CD VII, 20 f) oder auch der Engel Michael (1QM xvii 6 f).

Die Sekte bereitet sich schon jetzt auf den heiligen Krieg vor. Sie weiss sich als Gottes heilige Miliz (1QS ii, 19 ff), und ihr Wohnbereich gilt ihr als ein heiliges Heerlager. Die Anordnung, dass der Abort sich 1000 Schritte vom Lager entfernt befinden müsse (1QM vii 6 f) und dass „keine Blösse einer schlimmen Sache" (1QM vii 7 vgl Dt xxiii 15) ringsum in den Lagern gesehen werden darf, zeigt, dass man die Gebote der Reinhaltung des Lagers im heiligen Krieg (Dt xxiii 10-15) in vollem Umfang übernommen hat. In Dt xxiii 15 werden diese Massnahmen damit begründet, dass Gott selbst inmitten des Lagers einherziehe, um den Sieg über die Feinde zu verleihen. Die heilige Lade bekundet die Anwesenheit Gottes (2Sa xi 5 f). Vor Gottes Augen darf es nichts Unheiliges, d.h. Unreines, geben, und wer infolge eines nächtlichen Begebnisses, d.h. eines Samenergusses, unrein geworden ist, muss das Lager für diesen Tag verlassen (Dt xxiii 11). Für den heiligen Krieger ist geschlechtliche Enthaltsamkeit geboten (2 Sa xi 5 ff), und die zumindest stark verbreitete Ehelosigkeit der Essener hat m.E. darin ihre Begründung, dass sie sich jetzt schon in einen auf die Endzeit ausgerichteten, ständigen und allgemeinen heiligen Dienst und heiligen Krieg gerufen wissen. Auch Josephus berichtet von der Reinhaltung der Essenersiedlung und bestätigt damit, dass man nicht erst beim Beginn des noch ausstehenden heiligen Krieges, sondern jetzt schon das heilige Heerlager Gottes darstellen wollte. [1])

[1]) Nach Josephus musste die Notdurft an einem „ziemlich einsamen", d.h. abgelegenen ‚Ort verrichtet werden (τοὺς ἐρημοτέρους τόπους ἐκλεγόμενοι *BJ* II, § 149). Es wird dazu ein Loch gegraben, das nachher wieder zu-

Der heilige Krieg in den Berichten der Synoptiker.

Einige dunkle Jesusworte lassen sich besser verstehen, wenn sie von der Konzeption des heiligen Kriegs her gedeutet werden. [1]) Zu ihnen gehört das Wort von den Himmelstürmern Mt xi 12. J. Weiss hat es 1906 als „dunkel und bisher nicht überzeugend geklärt" bezeichnet [2]), und heute, genau 50 Jahre später, spricht Ernst Fuchs—übrigens in einer Stellungnahme zur Frage des historischen Jesus!—vom „dunklen Stürmerspruch". [3]) Die besondere Bedeutung und Schwierigkeit dieses Worts ist auch von A. Schweitzer in seiner *Geschichte der Leben- Jesu- Forschung* hervorgehoben worden [4]). Billerbeck hat zwar allerlei rabbinische Parallelen, meist aus dem 3. und 4. nachchristlichen Jahrhundert, beigebracht, die von einer Gewaltanwendung gegen das Himmelreich sprechen. Dazu gehören etwa starke Bedrückung des Heilsvolks durch die Weltreiche, Empörungen in Israel wie die zelotische Bewegung oder der Bar - Koseba - Aufstand, dann positiv Busse und Halten der Gebote, Thorastudium und Wohltätigkeit [5]). Abgesehen davon ,dass sich bei diesen Belegen auch Fälle recht sanfter Gewalt befinden, hat die dort beschriebene Gewaltanwendung das Ziel, das Himmelreich herbeizuführen. Dass das nicht der Sinn des Jesusworts ist, spürt offenbar der Sammler selbst, wenn er gesteht, dass diese Beispiele der Gewaltanwendung gegen das Gottesreich" nicht im Sinne von Mt xi 12" seien [6]).

---

gedeckt wird (*ib*, § 148 f) und während der Entleerung verhüllt man sich mit einem Mantel, um nicht „die Strahlen des Gottes zu beleidigen" (ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιε τοῦ θεοῦ *ib* § 148; vgl. dazu Dt xxiii 15). Zu diesem Zweck bekommt jeder Novize eine Hacke verliehen (*ib* ,§ 148), dazu ein Lendentuch (περίζωμα) und ein weisses Gewand (*ib*, § 137); weiss ist die Farbe der Priesterkleidung.

[1]) Es ist wohl methodisch richtig, wenn man die Suche nach dem historischen Jesus, die in der Gegenwart verschiedentlich gefordert wird und auf Grund der Qumranschriften erneut versucht werden kann, vor allem an den dunklen Jesusworten einsetzen lässt, die wie erratische Blöcke in dem Mosaik der Evangelien liegen und von deren Verfassern selbst nicht mehr ganz verstanden oder aber umgedeutet worden zu sein scheinen. Gerade sie machen manchmal den Eindruck von Urgestein.

[2]) In *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen 1906, Bd I, S. 293 f.

[3]) E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, *ZTh K* 53 (1956), S. 221.

[4]) A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben- Jesu- Forschung* 6. Auflage, Tübingen 1951, S. 256 f; S. 617.

[5]) P. Billerbeck, *Aus Talmud und Midrasch* Bd I, München 1922, S. 598-600.

[6]) *Op cit*, S 598 f.

Was sind das für Stürmer des Himmelreichs?
Bei Matthäus lautet das Wort:

> „Von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt wird dem Himmelreich Gewalt angetan (βιάζεται) und Gewalttätige rauben es aus (βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν)" Mt xi 12.

Lukas dagegen sagt:

> „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes. Von da an wird das Gottesreich verkündigt und jeder drängt sich gewaltsam in es hinein (καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται)." Lk xvi 16.

Bei Lukas ist das Wort leichter verständlich. Mit Johannes, so meint der Evangelist, hört die Periode von Gesetz und Propheten auf, sie wird abgelöst durch die der Predigt des Evangeliums. Diese Predigt ermöglicht den Eintritt in das Gottesreich, wovon alles stürmisch Gebrauch macht. Abgesehen davon, dass damit die Reaktion des Volks auf die Predigt des Täufers und Jesu kaum richtig wiedergegeben ist-vgl dazu Mt vii 13 f- hat Lukas das Stürmerwort Jesu missverstanden und in sein Gegenteil verkehrt [1]). Das Hochgefühl über den Siegeszug des Evangeliums hat Lukas die dunklen Gewalten unterschätzen lassen, denen es dabei begegnet ist.

Das Stürmerwort steht bei Matthäus in Zusammenhang von Jesu Stellungnahme zum Täufer. Mit Johannes ist ein Wendepunkt in der Heilsgeschichte erreicht. Allerdings gehört er nicht in das kommende Gottesreich hinein, er ist vielmehr sein Bote und Wegbereiter, eine Gestalt zwischen den Zeiten. Der „Kleinere" in der vollkommenen Ordnung des Gottesreichs ist grösser als er (Mt xi 11) [2]). Das Gottesreich ist nah, aber noch nicht da, wenigstens nicht in seiner Vollkraft (Mk ix 1). Johannes ist sein Bote, und die Nachricht von der baldigen Ankunft der Gottesherrschaft alarmiert deren Gegner. Jesus ist mehr: er ist ein Kämpfer für das Gottesreich, der über dessen Kraft verfügt, nämlich über Gottes heiligen Geist. Mit Jesu Wirken ist das Eschaton virtuell

---

[1]) Auch E. Fuchs hat das Stürmerwort lukanisch missverstanden, wenn er es so wiedergibt: „Man drängt sich mit Gewalt in die Gottesherrschaft hinein" (*op cit.* S 221).

[2]) In der eschatologischen Gemeinde von Qumran werden jeweils ein Grosser und ein Kleiner einander zugeordnet und stehen auch so eingetragen in der Rangliste (1QS v, 23). Der Kleine vertraut sich dem Grossen an, der Grosse leitet den Kleinen nach den Normen der Sekte (1QS v 25). Der Komparativ ὁ μικρότερος könnte ein Hinweis auf ein Zweierverhältnis sein und den Bruder meinen, der sich vom Grossen belehren lässt.

da und der heilige Krieg hat begonnen, wenn auch der Sieg noch nicht erstritten ist. Das wollen Mt xi 5 und vor allem Mt xii 28 sagen: Wenn Jesus im Geiste Gottes die Dämonen austreibt, ist die Gottesherrschaft schon zu den Menschen herabgekommen. Mit der Evangeliumspredigt, den Wundertaten, der Sündenvergebung, der Taufe, bricht Jesus in den Bereich der widergöttlichen Mächte ein. Schon gleich nach seiner Taufe schlägt er den Teufel zurück, der ihm als Versucher, als Lügenlehrer und falscher Ausleger der Schrift begegnet. So bezeichnet auch die Sekte ihre Gegner, und auch mit Krankheit und Tod, mit Sturm und Wind, von denen wir in den *Hodajoth* hören, hat Jesus zu kämpfen. Auch sie sind Waffen der finsteren Gegenseite, und Jesus siegt über Beliaal, wenn er Sturm und Wind zum Verstummen bringt (Mt viii 26) oder das bewegte Meer, auf dem er wandelt, mit Füssen tritt [1]). (Mt xiv 25). Der Kampf ist mit Jesu Auftreten nicht beendet, sondern erst recht entfacht, denn die endzeitlichen Gegner setzen der in ihm wirksamen Kraft des Gottesreichs ihre höchste Anstrengung entgegen. Von dieser Situation her muss Mt xi 12 verstanden werden. Die βιασταί kann man mit den *'rjṣjm*, den „Gewalttätern" der Qumranpsalmen, vergleichen. *'rjṣ* meint im Alten Testament den gewaltigen Streiter (Js xlix 25), vor allem aber den Gewalttätigen in schlechtem Sinn, der Andere bedrängt und ihnen nach dem Leben trachtet (Ps liv 5; lxxxvi 14; xxxvii 25); auch die Völker, die Jerusalem bestürmen, gehören dazu (Js xxix 5). Das Bild vom Sturm gegen das Gottesreich stammt wohl von Js xxix 5 ff. Dort sind die Gewalttäter die Völker, die den „Herd (Gottes)" (V 1), d.h. den Berg Zion, belagern (V 8) und seine Bollwerke stürmen und bedrängen (V 5b, 7). Gott selbst hat dies Ungemach veranlasst (V. 2), aber Er schafft auch selbst die wunderbare Rettung. Es

[1]) Vgl dazu 1QH iii 17 und vi 24. Zum Verständnis des Wunders vom Meerwandel ist m. E. Ps xci heranzuziehen, in dem die Motive des Kampfs gegen die Chaosmacht enthalten sind (v. vii). In Ps xci 13 heisst es: „Auf Löwen und Ottern wirst du schreiten und junge Löwen und Drachen zertreten (καταπατεῖν). In 1QH v 5 ff sind die Gegner des Beters als Löwen dargestellt (vgl auch den „Löwen des Zorns" im Nahumpescher, und in 1QH ii 28 ist die Otter (*'p'h*) Exponent der Beliaalsmacht. Vgl. dazu Hb x 29: „Wer den Sohn Gottes mit Füssen tritt", dazu 1 Ptr v 8, wo der Teufel als brüllender Löwe umhergeht, der die Menschen verschlingen will. Vgl. dazu auch den Sturm auf die Gottesstadt ä. Hen. lvi: Die von den Strafengeln aufgescheuchten Könige des Ostens brechen wie Löwen und Wölfe von ihren Lagern auf, treten das Land der Auserwählten nieder, sodass (lvi,5) es wie eine „Dreschtenne und ein fester Pfad" wird (lvi,6).

sind theophanieartige Erscheinungen, mit denen Er eingreift: Donner und Erdbeben und grosser Hall, dazu Sturmwind, Unwetter und Feuersflammen (Js xxix 6; vgl dazu 1QH iii 34-36). Es ist der Jahwe der himmlichen Herrscharen (V 6), und dass diese beim Kampfgeschehen nicht ausdrücklich genannt werden, schliesst nicht aus, dass Jesaja sie daran beteiligt denkt.

Auch im Matthäuswort ist das Himmelreich — und damit die Himmelsherrschaft, da βασιλεία τῶν οὐρανῶν beides bedeuten kann — als eine Festung gedacht. Die Gewalttätigen stürmen gegen sie an und wollen sie ausrauben (ἁρπάζειν) [1]). Sie sind die Exponenten Beliaals, und wie in den Qumranschriften damit auch die irdischen Widersacher der Sekte gemeint sind, so kann man zu den Stürmern des Matthäus alle Opponenten der mit Jesu Wirken einsetzenden Gottesherrschaft zählen. Die βιασταί in Mt xi 12 sind demnach sowohl feindliche Geistermächte [2]) als auch irdische Machthaber, etwa, wie A. SCHLATTER richtig erkannt hat, Herodes, der den Täufer gefagen setzen lässt, dazu auch die Jesus feindlich gesinnte Priesterschaft und das Rabbinat, das das Himmelreich verschliesst (Mt xxiii 13). [3]) Hinter all diesen Gegnern steht Beliaal, und es ist kein alltäglicher, sondern der endzeitliche Angriff, den er gegen die Repräsentanten der Gottesherrschaft inszeniert. Das ist bei der bisher durchgeführten Exegese des Stürmerspruchs noch nicht klar herausgestellt worden. Das Himmelreich wird auf Erden dargestellt durch die Gefolgschaft Jesu und vor allem durch Jesus selbst, mit dem jetzt schon Gottes Kraft am Werk ist. Das sind die heiligen Streiter des endzeitlichen Kriegs, die Richter im Endgericht und als Angehörige des lebendigen endzeitlichen Heiligtums (Mt xvi 17-19) die Diener Gottes.

Jesus führt mit Wort und Tat den heiligen Krieg um die Verteidi-

---

[1]) Zu ἁρπάζειν als einer gewaltsamen Aktion der gottfeindlichen Macht siehe Mt xiii 19; Joh. x 12.

[2]) M. DIBELIUS, der dazu das Freerlogion heranzieht; erwähnt bei E. KLOSTERMANN, Matthäusevangelium, im *Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1927, S. 99.

[3]) A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, S. 368. SCHLATTER hat auch deutlich betont, dass im Stürmerspruch „feindselige Gewalt" gemeint ist, die „sich der göttlichen Herrschaft widersetzt" und nicht „drängender Eifer, der den Anteil am Reich erwerben möchte" (*ib*).

Die enge Verbindung von Chaosmacht und weltlichen Herrschern zeigt etwa T Juda xxi 7, wo die Könige Seeungeheuern verglichen werden, die die Menschen wie Fische verschlingen und dabei ausplündern: ὅτι οἱ βασιλεῖς ὡς κήτη ἔσονται καταπίνοντες ἀνθρώπους ὡς ἰχθύας . . . . . οἴκους, ἀργοὺς, ποίμνια, χρήματα ἁρπάσουσιν.

gung und Heraufführung der Gottesherrschaft. Besonders deutlich zeigt sich das bei den Austreibungen der Dämonen, weil dort eine unmittelbare Begegnung mit der Macht Beliaals und dessen Geistern stattfindet. Jesus weist den Verdacht der Pharisäer, er sei ein Verbündeter Beliaals, zurück, indem er auf die Geschlossenheit und Solidarität der finsteren Mächte verweist (Mt xii 25). Er ist vielmehr deren schärfster Gegner, wenn er Dämonen austreibt. Er setzt ihnen die Kraft Gottes, Seinen heiligen Geist, entgegen (Mt xii 28).

Den Machtbereich Beelzebuls (Beliaals) vergleicht Jesus mit eine Königreich (βασιλεία), einer πόλις, d.h. einer Siedlung, die von einer Mauer umgeben ist, und einem Haus (Mt xii 25). Solche Bilder wendet auch die Qumransekte zur Kennzeichnung der Position Beliaals an. In 1QS i 16 wird von dem Regiment Beliaals gesprochen, ebenso in 1QS iii 17. 22, und das Bild von dem Haus liegt der Wendung von den „Toren des Todes" zugrunde (1QH vi 24, vielleicht auch 1QH iii 16).

In dem Gespräch mit den Pharisäern über die Dämonenaustreibung gibt Jesus einen Vergleich, der die Richtigkeit unsrer Exegese von Mt xi 12 bestätigt. Er sagt, dass wer in das Haus des Starken (ὁ ἰσχυρός) einbrechen und dessen Geräte rauben wolle, ihn zuerst binden müsse, ehe er die Plünderung bewerkstelligen könne (Mt xii 29). In diesem Wort ist die Situation umgekehrt wie in Mt xi 12: Der „Starke" hat sich in seinem Haus eines Angriffs zu erwehren, damit es nicht ausgeplündert werde (ἁρπάζειν wie in Mt xi 12). Dieser Starke ist Beliaal, der nunmehr nicht der Angreifer, sondern der Verteidiger ist; seine Geräte sind wohl nicht allein sein Hausrat und die von ihm gefangenen Menschen, sondern auch seine Waffen, sein Kriegsgerät [1]).

Noch andere Jesusworte beziehen sich auf den heiligen Krieg, so Mt x 34, wonach Jesus nicht den Frieden, sondern das Schwert in die Welt hineinwirft. Es ist ein Drohwort gegen das ehebrecherische Geschlecht, gegen die Gottlosen, die keinen Frieden haben, sondern dem Gottesschwert des endzeitlichen Kriegs verfallen werden, wenn das Endgericht über sie hereinbricht. Die Frontlinie zwischen Gerechten und Gottlosen zieht sich durch die enge Gemeinschaft einer Familie:

[1]) In 1QH ii 26; vi 28. 31 wird im Zusammenhang mit dem heiligen Krieg von den *kljm* (= σκεύη) als *klj mlḥmwt* gesprochen.

> „Ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter zu entzweien; und in den eigenen Hausgenossen werden dem Menschen Feinde erstehen (Mt x 35 f).

Dies Wort hat Micha vii 6 zum Vorbild, aber es gehört auch noch in einen anderen Traditionszusammenhang, der für die Qumransekte besonders bedeutsam war. In der erst kürzlich teilweise veröffentlichten Sammlung messianischer Testimonia aus der Höhle 4 des Qumranbereichs [1]) befindet sich auch das Orakel für Levi aus dem Mosesegen (Dt xxxiii 8-11). In Dt xxxiii 9 (frgt 15 f) heisst es von Levi, dass er Vater, Mutter und Kinder nicht mehr kennen wolle und seine Brüder nicht mehr ansehe, weil er Gottes Wort und Bund höher stelle als die Bande der Familie (Dt xxxiii 9b; frgt Z 17). Ja, der Eifer für die Sache Gottes wendet sich gegebenenfalls gegen das Leben der eigenen Angehörigen. Nach Ex xxxii 27-29 (E) sammeln sich alle Leviten um Mose, der ihnen befiehlt, ein Schwert zu ergreifen und die von Jahwe abgefallenen Verehrer des goldenen Kalbes zu töten. Dabei heisst es wörtlich: „Tötet auch den eigenen Bruder, Freund und Verwandten! [2])" Es gibt also eine Bindung an Gottes Sache, die den Bruch mit der eigenen Familie, ja sogar den Kampf gegen sie erfordern kann, und die Qumransekte hat unter anderen auch wohl dieses Wort als Schriftbeweis für die Richtigkeit ihrer Separation von der Welt betrachtet. Es sind die Leviten, die Priester Gottes, die der heilige Eifer zum Schwert greifen lässt (Ex xxxii 27-29). Auch Jesus, der „Heilige Gottes" (Joh vi 69; Mk i 24), führt das Schwert. In der Johannes apokalypse, die man als eine Art von Kriegsrolle der Christenheit bezeichnen könnte, ist das Schwert das Kennzeichen des Christus triumphans: er trägt ein spitzes, zweischneidiges Schwert, das aus seinem Munde kommt (Apc i 16; ii 12; ii 16; xix 15; xix 21). Es dient zum Gericht an den Gottlosen, den Heiden (Apc xix 15.21) bzw den unbussfertigen Gemeindegliedern (Apc ii 16). Als Schwert des Mundes ist es aber auch ein geistliches Schwert nämlich das Schwert seines Worts [3]).

---

[1]) J. M. Allegro, Further Messianic References in Qumran Literature *JBL* 75 (1956), pp. 182 ff.

[2]) Vgl dazu Dt xiii 7-12.

[3]) Vgl Hbr iv 12 und Sap Sal xviii 15-19. Nach Jes xi 4 ist es der Stab seines Mundes, mit dem der verheissene Spross Isais den Gewalttätigen tötet (*'rṣ* = „Land" ist an dieser Stelle durch *'rjṣ* = „Gewalttätiger" zu

Auch das Zeichen Jonas gehört ursprünglich vielleicht in diesen Zusammenhang, und zwar sofern es nicht Jona, den Propheten und Bussprediger, sondern den Mann im Bauche des grossen Fisches meint:

> „Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Riesenfischs (τοῦ κήτους) gewesen ist,
> so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoss der Erde sein (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς Mt xii, 40.).

In den Pirke des R. Elieser x sind allerlei pseudepigraphe Deutungen des Berichts von Jonas Aufenthalt im Bauche des Fischs gesammelt. Nach einer R. Meir zugeschriebenen Auslegung erscheint der Fisch, der den Propheten verschlungen hat, als Jonas Freund, der von Leviathan bedroht ist, Jona selbst aber ist in das Meer hinabgekommen, um die Stätte Leviathans zu sehen. Der Fisch bringt ihn dorthin und Jona verkündigt dem Repräsentanten der Chaosmacht: „Ich werde dereinst die Schlinge an deine Zunge legen, um dich hinaufzuziehen und zu schlachten für das grosse Mahl der Gerechten" [1]). Jona stellt sich ihm damit als der endzeitliche Streiter und Besieger der Chaosmacht vor, sein Abstieg in das tobende Meer, das dadurch zur Ruhe gebracht wird, ist ein erster Beweis seiner Kraft, und neben der Gerichtsankündigung an Leviathan dient ihm der Aufenthalt in der Tiefe zur Erkundung ihrer Geheimnisse. Der Fisch zeigt ihm den Ort, aus dem die Brandungen des Meeres und seine Wogen hervorbrechen, dazu die Säulen der Erde und ihre Grundfesten, die unterste Scheol und die Gehinnom, den Grundstein, der auf den Urtiefen, unterhalb des Tempels Jahwes, befestigt ist [2]). All dies ist wohl eine Exegese der Wendung „Herz der Meere" (Jona ii 4), die diesen Bereich als ein wunderbares und geheimnisvolles Gegenstück zur himmlischen Welt betrachtet, die nach den Pseudepigraphen Männer wie Henoch und Levi schauen dürfen. Wenn in Mt xii 40 an dessen Stelle „Herz der Erde" steht, so ist das sachlich kaum ein Unterschied, denn in den Mythen des Alten Orients liegt die lebensfeindliche Macht tief im Innern der Erde [3]). Der Menschen-

ersetzen). Nach 1QS b v 24 soll der „Fürst der Gemeinde", d.h. der weltliche Messias, mit der Kraft seines Mundes die Heiden schlagen.

[1]) P. Billerbeck, *op cit* Bd I, S 644 f.

[2]) *Ib* S. 646.

[3]) Vgl. Innanas Abstieg zu dem „Grossen Unten" (*ANET*, 1950, p. 52 ff); in den Ugarittexten redet man von der „Tiefe der Erde" oder dem „Herz der Erde" (*ANET* p. 139).

sohn, der dort hinuntersteigen und drei Tage und Nächte verweilen soll, will wohl den Gegner Gottes in seiner Wohnung aufsuchen, um ihn zu fangen und zu richten. Wenn die Gemeinde das Jonawort mit Tod und Auferstehung Jesu in Verbindung gebracht hat, entspricht das der Deutung, dass er gerade dadurch dem Tod und dem Teufel die Macht genommen hat.

Mit dem Hinweis auf das Zeichen des Jona lehnt Jesus die Forderung des „bösen und ehebrecherischen Geschlechts" nach einem Zeichen ab. Was für ein Zeichen soll er diesen Menschen, vertreten durch Schriftgelehrte und Pharisäer, bieten? Josephus berichtet an verschiedenen Stellen von Männern, die in dieser Zeit Zeichen und Wunder zu tun versprechen und so eine wundersüchtige Menge verführen. Sie geben sich als Propheten aus, Josephus hingehen hält sie für Betrüger und Verführer des Volks, die in Wahrheit auf Neuerungen und Umsturz aus sind (B.J. II, § 259.). Damit hat er nicht ganz unrecht, denn die „Zeichen der Freiheit" (σημεῖα τῆς ἐλευθερίας ib), die sie in der Wüste zeigen wollen, sollen offenbar das Ende der Fremdherrschaft ankündigen. Sie knüpfen an die ideale Zeit der israelitischen Geschichte, die Mosezeit, an. So überredet Theudas das Volk, seinen Besitz aufzunehmen und mit ihm zum Jordan zu ziehen, den er, wie einst Josua, spalten werde (Ant XX, § 97). Fadus, der Prokurator Judäas, greift sofort mit seinen Truppen ein, lässt die Leute vertreiben und viele davon, darunter Theudas selbst, umbringen. (*ib* § 98). Ähnlich scheitert das Unternehmen des Ägypters, der auf den Ölberg zieht und verheisst, dass er von dort aus die Mauern der von den Römern besetzten Stadt Jerusalem einstürzen lassen werde. Der Zug auf den Ölberg erfolgt von der Wüste aus, und das Wunder von Jericho soll offenbar in diesem Zeichen der Freiheit wiederholt werden. (B.J. II, § 262). Hier kommt der Prokurator Felix mit seinen Schwerbewaffneten dem Aufruhr zuvor; wieder werden Viele getötet, der Ägypter allerdings entkommt, er wird unsichtbar. (Ant XX, § 172). [1]) Auch der samaritanische Prophet knüpft an das klassische Zeitalter Israels an, wenn er mit einer

[1]) Ein Vergleich der beiden Berichte des Josephus über diesen Vorfall ist sehr aufschlussreich. In den *Antiquitates* (xx, § 170) erscheint der Ägypter gleichsam als ein zweiter Josua, der das Wunder von Jericho an Jerusalem nachvollziehen will, nach *B.J.* II, § 262 ist er ein Stasiast, der sich der römischen Besatzung in Jerusalem und der Herrschaft über das Volk bemächtigen will.

bewaffneten Menge auf den Garizim zieht, wo er die dort von Mose verborgenen heiligen Geräte (σκεύη) auffinden will. Auch dies Unternehmen wird von Josephus als Aufstand beurteilt und durch Pilatus blutig niedergeschlagen (Ant XVIII, § 85-87). Allgemeiner ist das Ziel der Unternehmung des Sikariers Jonathan angegeben, der die Juden der Cyrenaika in die Wüste führt, wobei er ihnen Zeichen und wunderbare Erscheinungen verspricht (B. J. VII, § 438).

Deutlich tritt bei dieser Gruppe von Goëten das Motiv des heiligen Kriegs gegen die Fremdherrschaft in Erscheinung. Er wird angekündigt durch besondere göttliche Offenbarungen in der Form von Zeichen und Wundern, ganz ähnlich wie sie Mose oder Josua taten. Unter dem Mantel der Propheten verbergen sich waffentragende Revolutionäre und Messiasprätendenten.

Nach dem Zeugnis der Gemeinde hat Jesus diese Art von Zeichen angelehnt. Er weiss, dass gerade in der Endzeit mit ihren hochgespannten Erwartungen allenthalben Menschen mit messianischem Anspruch auftreten werden, die viele in die Irre führen (Mt xxiv 5), dass man Gerüchte hören wird, der Messias sei da (Mt xxv 23), und dass man dabei vor allem auf die Wüste zeigen wird (Mt xxiv 25). Es sind falsche Messiasse und falsche Propheten, die mit ihren grossen Zeichen und Wundern das Volk und, wenn möglich, auch die Auserwählten verführen (Mt xxiv 24). [1])

Was unterscheidet Jesus von diesen Messiasprätendenten und seinen heiligen Krieg von den Unternehmungen, die sie in Szene setzten? Dass die Römer zumindest ihn ähnlich beurteilt haben wie diese Aufrührer, zeigt sein Kreuzestod. Er ist die Todesstrafe, die gegen „Räuber" (*latrones*; λῃσταί) verhängt wird, d.h. Menschen, die die pax Romana gefährden, die sich gegen die römische Obrigkeit erheben, ohne dass eine förmliche Kriegserklärung vorangegangen ist. Sie stehen ausserhalb des Rechts, es trifft sie die gleiche Strafe wie den Strassenräuber und Mörder, nämlich die Kreuzigung [2]).

Und doch führt Jesus seinen heiligen Krieg anders. Gewiss kann die Gottesherrschaft nicht völlig aufgerichtet werden, solange

---

[1]) Vgl. dazu Syr Baruch xlviii 34: „Es werden Gerüchte sein, und Menschen, die phantastische Dinge tun, werden offenbar, und nicht wenig Versprechungen wird man zählen".

[2]) Siehe dazu *PW* 4, Sp. 1729; Pompejus Sextus, *Digesten* 50, 16, 118; *Tac. Hist.* iv 11. Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen, Herrn Assistent Martin Hengel, Tübingen.

heidnische Machthaber die Welt regieren, und wie unlöslich religiöser und politischer Eifer miteinander verbunden sind, beweisen die Makkabäerkriege, die für all diese Aufstände das grosse Vorbild sind. Aber das zeigt das Jonazeichen, das offenbaren Jesu Wunder: Jesus kämpft nicht gegen die Starken, sondern gegen den Starken. (vgl. Lk iv 13). Er sucht ihm jetzt schon seine Beute abzujagen. Die Sünder, die Besessenen, die Kranken sind nicht Jesu Gegner, sondern die Gefangenen Beliaals; ihnen bringt er nicht neue Ketten, sondern die Freiheit. Jesus verbindet (vgl. Lk iv 18 nach Is lxi ff) die Aufgabe des heiligen Krieges mit der des heiligen, priesterlichen Dienstes der Endzeit [1]). Beide Motive beherrschen das Leben auch der Qumransekte, ihr gegenüber weicht Jesu Auffassung in anderer Weise ab. Das zeigt die Tempelreinigung. Die Leute um den Lehrer der Gerechtigkeit bekämpfen den unreinen Gottesdienst am Tempel und betrachten ihn und die heilige Stadt als entweiht. Sie vollziehen darum einen Exodus und errichten am Ufer des Toten Meeres einen neuen heiligen Bezirk [2]). Jesus dagegen zieht nicht aus Jerusalem aus, sondern in diese Stadt ein. Er reinigt den Tempel von der Befleckung durch Geldgeschäfte (J ii 16). Er tritt als ein priesterlicher Eiferer, ein Pinehas, auf, den der Eifer um das Haus Gottes gefressen hat. Er will, dass es ein Haus werde, in dem man Gott die geistlichen Opfer der Gebete darbringe (Mk xi 17 nach Js lvi 7: in den Tempel gehört nur der „Tisch Gottes", dh. der Altar, und nicht der des Geldwechslers, und der Stuhl des Lehrers, und nicht der des Taubenhändlers (Mk xi 15). Das ist auch die Auffassung der Qumransekte, aber sie greift nicht ein, sondern wartet auf das Kommen der dazu bevollmächtigten Endzeitgestalten, des davidischen und des priesterlichen Messias. Mit Einzug und Tempelreinigung übernimmt Jesus deren Rollen. Aber die Führer der Jerusalemer Kultgemeinde anerkennen Jesu Anspruch nicht. Sie trachten ihm nach dem Leben, und im Gegenschlag treten ihre Leute, ganz ähnlich wie die Feinde des Beters im Qumranpsalm 1QH ii 20 ff, mit Schwerten und Stangen auf. Der bewaffnete Haufe im Garten Gethsemane ist für Jesus nicht

[1]) Der heilige Dienst Jesu soll, von den Qumranschriften her beleuchtet, in einer besonderen Untersuchung dargestellt werden.

[2]) Dieser Vorgang hat sein Vorbild in I Makk iii 46 ff, wonach Judas Makkabäus und seine Leute im Blick auf die entweihte und verwüstete heilige Stadt in Mizpa den heiligen Dienst tun und sich auf den heiligen Krieg vorbereiten.

nur eine Vertretung der ihm feindlich gesinnten Obrigkeit, sondern auch Repräsentant der widergöttlichen Gewalt. Der Menschensohn wird in die Hände der Sünder übergeben (Mk xiv 41), ihnen gehört diese Stunde (Lk xxii 53), sie ist der Augenblick, in dem die Finsternis Vollmacht besitzt (Lk xxii 53). Ihr Fürst überwältigt die nächsten Kampfgenossen Jesu, denn er lässt sie schlafen in einem Augenblick, wo sie „wach sein" sollten für die letzte Auseinandersetzung in diesem heiligen Krieg, und Jesus ruft ihnen zu: „Steht auf!" (Lk xxii 45 f). [1]) Das Ende ist gekommen, das Jesus unter die Gottlosen wirft (Lk xxii 37), d.h. dem Gericht Gottes ausliefert, als wäre er ein Sünder.

Nach dem Zeugnis der Synoptiker hat Jesus um die von Gott bestimmte Notwendigkeit seines Todes gewusst: sie lassen ihn nach Sach ix 9 in die heilige Stadt einziehen und ihn verkünden, dass ihn nach Sach xiii 7 das erwachende Schwert Gottes zuerst treffen müsse (Mk xiv 27 f). Denn zum Wirken Jesu gehört neben dem heiligen Krieg gegen den Einen der heilige Dienst für die Vielen, und nach der Deutung der ersten Zeugen ist die Krönung des heiligen priesterlichen Diensts das Kreuz, an dem Jesus sich selbst als Opfer darbringt, und der Sieg über die Macht der Finsternis und des Todes ist die Auferstehung.

Auch rein historisch gesehen unterscheidet sich Jesu Ende von dem der scheiternden Messiasprätendenten. Beim Zusammenbruch des von den letzteren entfachten Aufruhrs verliert stets auch eine beträchtliche Zahl der mitziehenden Menschen das Leben, bei Jesu Ende hingegen geschieht nicht einmal seinen nächsten Freunden, den Jüngern und seinen Anverwandten ein Leid. Es stirbt nur der Eine, der gegen den Einen gefochten hat. Nach den Synoptikern ringen am Beginn von Jesu Wirken, nämlich bei der Versuchung, der Gottessohn und der Satan einsam und weltabgeschieden miteinander, und so ist auch das Ende im Grunde eine Auseinandersetzung zwischen ihnen beiden allein, da sie Jesus ohne Engellegionen und ohne die Schar entschiedener Anhänger führt.

Das Ende Jesu ist stark von der deutenden Kraft der ersten Glaubenszeugen gestaltet worden. Dabei hat man wohl die zum

[1]) „Aufwachen" und „Aufstehen" sind Termini, die für den heiligen Krieg bedeutsam sind. Sie kennzeichnen das entscheidende Eingreifen wichtiger Kämpfer oder Waffen (vgl. Nu x 35; Sach xiii 7; 1QM xii 11 f nach Ri v 12; 1QH vi 31).

heiligen Krieg gehörenden Züge nicht etwa verstärkt, sondern eher abgeschwächt. Angesichts der römischen Kontrolle erscheint das durchaus verständlich, denn es war gefährlich, Anhänger eines heiligen Kriegers zu sein [1]).

Die Verbindung Jesu zum heiligen Krieg muss auch bei der Frage nach seinem Selbstbewusstsein mit berücksichtigt werden. Zwar lässt sich auch das Wirken eines Rabbi und eines Propheten mit dem heiligen Krieg verbinden, jedoch wird dieser in der Endzeit vor allem vom Messias geführt. Jesus hat Aufgaben übernommen, die zum Bereich der beiden, von der Qumransekte erwarteten, endzeitlichen Heilbringer, des davidischen und des priesterlichen Messias, gehören. Dabei hat er wohl auch Teile der Gottesknecht- und Menschensohntradition auf sich bezogen, zumal man in seiner Zeit die zu den verschiedenen endzeitlichen Gestalten gehörenden Züge nicht immer scharf getrennt, sondern auch vermischt und verbunden hat [2]).

Schwierig ist die Frage, ob Jesus bewusst in den Tod gegangen ist und ihn als von Gott geordnete Notwendigkeit angesehen hat oder ob er hoffte, dass ihn Gott beim Höhepunkt des heiligen Krieges mit dem Eingreifen Seiner Engellegionen retten werde. Die Evangelisten denken an die erste der beiden Möglichkeiten, die sie durch Leidensweissagungen und Schriftzitate stützen. Dieser Darstellung stehen einige, vor allem durch Lukas berichtete, Züge entgegen, so etwa die Forderung Jesu, ein Schwert zu kaufen (Lk xxii 36), die Antwort der Jünger, dass man zwei Schwerter besitze (Lk xxii 38), ferner der verzweifelte Ruf des Gekreuzigten (Mk xv 34 par). Jesus wusste sich jedoch auch als endzeitlichen Priester und als *Ebed* Gottes, daher kam es, dass er sein Leben nicht nur bis zum Äussersten in Gefahr brachte, sondern es auch als Opfer und Sühne darreichte bzw. in stellvertretendem Leiden dahingab. Diese Überhöhung des messianischen heiligen Kriegs durch den priesterlichen heiligen Dienst hat bewirkt, dass Jesus mehr war als ein Theudas, der in den Glauben seiner Jünger auferstanden ist. Darum konnte früh schon das Wort des Deutero-

[1]) Das muss wohl auch bei der Beurteilung des Menschensohngeheimnisses und der in der dritten Person gesprochenen Menschensohnworte berücksichtigt werden.

[2]) So führt z.B. der Menschensohn nach ä.Hen xlvi 4-6 einen heiligen Krieg, der davidische Messias begründet nach T Juda xxiv ein Friedensreich und reinigt nach Ps Sal xvii die Stadt Jerusalem, der Priester der Endzeit bindet nach T Levi xviii 12 den Belial.

jesaja, das Gottes Urteil und Verheissung für das Leiden Seines Knechts enthält, auf Jesu Tod bezogen werden:

„Er soll die Starken zum Raube haben,
darum, dass er sein Leben in den Tod gegeben hat (Js liii 12).[1])

[1]) Vgl. Lk xxii 37; Rö iv 25; Hbr ix 28. Das Wort ist in der Fassung LUTHERS zitiert, die jedoch ähnlich lautet wie die Wiedergabe in der Septuaginta und darum wohl auch dem Verständnis entspricht, das die ersten Christen von diesem dunklen Spruch besassen.

FISHERS OF MEN

BY

JINDŘICH MÁNEK

The Gospels according to St. Mark and St. Matthew contain the challenge, in which Jesus addressed Simon Peter and his brother Andrew at the sea of Galilee: "Follow me and I will make you become fishers of men" (Mark i 17, Matt. iv 19). The third Evangelist St. Luke does not mention this case, but we can read in his Gospel a narrative which is very similar to the one of St. Mark and St. Matthew. At the close of his narrative the similarity is especially clear (v 10-11). The only difference here is that Jesus addresses Simon Peter alone: "Do not be afraid; henceforth you will be catching men" (v 10). The picture of the "fisher of men" is common to all three Synoptics. In the background of this Jesus' expression is the Word of God in the Book of Jeremiah: "For I will bring them back to their own land which I gave to their fathers. Behold, I am sending for many fishers, says the Lord, and they shall catch them..." (xvi 15-16).

The disciples, that our Lord gained at the sea of Galilee, were fishers. In the future they would be fishers of men. What is the sense of this picture? Does Jesus only make a play of words? Are His words to be understood in such a way, that if His disciples had been soldiers, He could have addressed them: Fight for me .... or if they had been teachers of the Law, that He could have said to them: Teach for me! - We find such opinions among the commentators.

Jesus' challenge is deeper than the exposition mentioned above shows. We must look not only at the form of this challenge, we must have in mind even the contents of it. In the background of Jesus' invitation are old cosmogonical myths, in which the water is seen as an enemy of God. In this sense the Creation is the victory of God over the waters. Many psalms of the Old Testament speak about this triumph of God. Let us quote as an example psalm lxxiv: "Thou didst divide the sea by thy might; thou didst break the heads of the dragons on the waters" (v 13). The waters had to be subdued in

order that the earth could be founded upon them: "For He has founded it upon the seas, and established it upon the rivers" (xxiv 2). "Who spread the earth upon the waters" (cxxxvi 6). Through the Lord's act of Creation the world is divided into three spheres: heaven, earth and the sea. The sea takes the lowest place. In cosmogonical myths no difference is seen between the sea and the underworld. The place where there are waters is the place of the kingdom of death (Job xxxviii 16-17, xxvi 5). When Jonah dwelled under the water, he saw in his state the result of God's judgment: "I called to the Lord, out of my distress, and he answered me; out of the belly of sheol I cried, and thou didst hear my voice. For thou didst cast me into the deep, into the heart of the seas, and the flood was round about me; and thy waves and thy billows passed over me" (ii 2-3). Jonah, dwelling in the waters is cast out from the presence of God (ii 4). The consequence of sin is separation from the holy temple, dwelling in the waters. Jonah called unto the Lord from the belly of the fish: "How shall I again look upon thy holy temple?" (ii 4). The place of the waters is the same as the place "of the shaft of the bottomless pit", out of which rises "smoke like the smoke of a great furnace" and "from the smoke come locusts on the earth" (Rev. ix 1-3). The pit is where an angel cast Satan down (Rev. xx 3). Here the beast lives too. We read that he ascends once from the bottomless pit (Rev. xi 7) and the second time out of the sea (Rev. xiii 1). There is no essential difference between the bottomless pit and the sea. Because the sea is the place of revolt against God, it cannot participate in the new world of the future. It will cease with other demonic powers as it is shown in the vision of a new heaven and a new earth in Rev. xxi 1: "Then I saw a new heaven and a new earth; for the first heaven and the first earth had passed away, and the sea was no more".

In the background of Jesus' picture "fishers of men" it is therefore necessary to see the waters in their biblical conception. The waters are the underworld, the place of sin and death. To fish out a man means to rescue him from the kingdom of darkness, out of the sphere, which is hostile to God and remote from God. To be "fishers of men" is the task of mankind's salvation. Jesus does not make a play of words when addressing his first disciples as future "fishers of men". His challenge was full of meaning. Simon Peter and his brother Andrew were until then fishers. They fished at the sea of Galilee. In the future they would be, with the help of the Lord ("I

will make you...''), fishers of men. They will do what He Himself did. They will rescue men from the imprisonment of sin, death and separation from God. To be a fisher of men means to be a shepherd. Jesus' disciples were given the task of calling sinners to repentance, of preaching, healing the sick, cleansing the lepers, raising the dead and casting out devils (Matt. x 8). It is not without significance that in the Primitive Church, as our Gospels show, Christians are seen as caught fishes. Luke's transformation of Mark's and Matthew's narrative of Jesus 'gaining His first disciples contains this feature. When Simon and his partners at the word of our Lord let down the net ''they enclosed a great shoal of fish'' (Luke v 6). But it was necessary to launch out into the deep and not to catch at night.

The symbolical character of Luke's narrative is obvious. And in the Gospel according to St. John a story is told about Simon Peter's net full of great fishes: a hundred and fifty and three (xxi 11). We know that this number included in Greek zoology all kinds of fish. The author of the Fourth Gospel, when he uses this number in connection with fish, intends to say that the members of all nations belong in the net of Christ. The fish symbolizes in the Gospel and in Primitive Christianity Christian converts. Before their conversion the Christians were under the water. And we can now develop this picture still farther: After their conversion the Christians are above the water. And whenever they sin, they sink again under the water.

In the light of what has been said above, we can now better understand the narrative of Jesus' walk on the sea (Matt. xiv 24-38). First of all: Jesus is always above the water, because He is ''without sin'' (Hebrews iv 15). He is the Fisher of men. Even Peter can walk with the help of the Lord on the sea. And he really walked; but only until the moment, when he saw the wind. He became afraid and began to sink. According to Jesus' explanation Peter's sinking was due to the fact, that he lost the faith. To lose the faith is to sink under the water. Jesus had to reach out His hand and catch Peter. He said to Peter: ''O man of little faith, why did you doubt?'' After Jesus' death Peter did not sink under the water. Jesus had to suffer, be killed and after three days rise again in order that His disciples could walk on the sea and be active as effective fishers of men.

The Church, too, has to be above the water. This truth is expressed in the narrative about a great storm, during which the waves beat into the boat in which was Jesus and His disciples. But Jesus ''was

in the stern, asleep on the cushion" (Mark iv 38). When He awoke and rebuked the wind, the waves became calm. The boat in this narrative represents the Church, which is always in danger, when her Lord is in the stern and sleeping. Only Christ who is awake in the middle of His disciples, can save them from sinking under the water and perishing. The Church is above the water when she prays for the presence of her Lord and when He is awake in the midst of her.

The question may be asked in what relation was the task of Jesus and of His disciples as fishers of men to baptism. We find only one remark in our Gospels that Jesus was baptizing (John iv 1-2). But these verses contain a contradiction: "Now when the Lord knew that the Pharisees had heard that Jesus was making and baptizing more disciples than John although Jesus himself did not baptize, but only his disciples ....". When we have in mind, that in the Primitive Church baptism was understood according to the Exodus as deliverance from the waves of death, we cannot reject the view, that in the expression "fishers of men" the idea of baptism is present. In this case the Resurrected Christ can express the purpose of His disciples, namely to be fishers of men, in these words: "Go ye therefore, and teach all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost" (Matt. xxviii 19).

I CORINTHIANS XV 3b-7.

BY

PAUL WINTER (LONDON)

In a stimulating article, "The Lost Kerygma", the Reverend Dr E. L. ALLEN has tried to determine the *Sitz im Leben* of the christophanies which are mentioned in I Cor. xv 5-7 in the growth and development of early Christian traditions [1]). There exists unanimous agreement as to the fact that I Cor. xv 1-11 is of a complex structure, stating Paul's own belief and containing also traditional *formulae* older than the date of the Epistle which the Apostle wrote. The literature on the subject, vast as it is, is accessible without difficulty. Dr ALLEN's contribution may, however, provide an opportunity to re-examine the passage and to compare his argument with one or two of the more recent views that have been expressed by scholars on the composition of the kerygma which Paul transmitted to the Corinthians,—and to attempt, if possible, an explanation of the fact that no other Christian document contains anything resembling the statement in I Cor. xv 3-8 in its completeness.

Dr ALLEN explains that "Paul handed on to his churches what he had received from those who were in the faith before him", and he tries to find an answer for the disturbing fact that "the church lost some items in her past" [2]) when the time came to embody early traditions in greater fullness in the canonical Gospels or in the Acts of the Apostles. In following up the argument of the "Lost Kerygma", it might perhaps be useful to examine the elements—traditional and Pauline—of I Cor. xv anew. Dr ALLEN states that the kerygma contained in this passage was shaped in a missionary church [3]). This is true insofar as the messianic movement from which Christianity sprang was missionary from its beginnings, in Jewish Palestine no less than in the Greek diaspora. The wording of I Cor.

---

[1]) *New Testament Studies*, vol. 3 (1957), pp. 349-53.
[2]) *L.c.*, p. 353.
[3]) *L.c.*, p. 351.

xv 1-11 clearly contains both Paul's introduction (vv. 1-3a) and his conclusion (vv. 8-11) as well as a traditional element framed within these two. Manifestly, the 'traditional element' was not shaped in a non-Palestinian environment. It goes back to earlier, Palestinian, stages in the development of Christian preaching. Παρέδωκα . . . ὃ καὶ παρέλαβον marks the ending of the introduction; in the words ἔσχατον δὲ πάντων . . . κἀμοί Paul relates his own personal 'Erlebnis'—they are no longer part of "what he had received". Framed then between the words παρέλαβον and ἔσχατον is the message from the elders which Paul had received and which he solemnly passes on to the recipients of his epistle. *Prima facie* the entire contents of vv. 3b-7 are a "traditional element" inserted by the writer of the epistle between the introductory formula of v. 3a and his personal statement in v. 8 [1]). Yet even here we might try separately to analyse the items included in vv. 3b-7 in an endeavour to determine whether the clauses that form the contents of these lines seem to preserve tradition in its earliest form or whether changes, or amplifications, could be involved, due either to Paul's rendering or to his tradents. The task will be simplified if we deal first with verses 3b, 4 and later with the rest of the passage.

χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς
. . . ἐτάφη
. . . ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς

—there is a definite similarity between these lines and those in Luke xxiv 46, 47 [2]). Both passages contain the same *Gemeindetheologie*; in essence it is the same credal formula [3]). The Pauline formulation appears to be more complete and at the same time more original; in Luke we have a rather fragmentary summary in which the clause

[1]) Joachim JEREMIAS, in *Die Abendmahlsworte Jesu* (Second edition, Göttingen 1949), English translation by Arnold EHRHARDT, *The Eucharistic Words of Jesus* (Oxford 1955), would limit the 'traditional' pre-Pauline element to the contents of vv. 3-5. ". . . the primitive kerygma of I Cor. 15. 3-5 . . . was originally Aramaic" (*o.c.*, p. 67). "Paul . . . reminds the Corinthians of an old-established tradition . . . . the kerygma (which includes verses 3b from Χριστός to 5 δώδεκα) was not formulated by Paul" (*o.c.*, p. 129); "There are . . . signs that the kerygma is translated from a Semitic original"; ". . it follows that the kerygma was not formulated by Paul" (*o.c.*, p. 130).

[2]) Compare also Acts xiii 30, 31.

[3]) *Cf.* the writer's article "The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke xxi-xxiv", *Studia Theologica*, vol. 8 (1954), pp. 138-172, on p. 170.

"repentance and remission of sins should be preached" has been enlarged disproportionately in relation to the other clauses. Yet it is not only the Third Gospel with which a comparison is called for; ἀπέθανεν — ἐτάφη — ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ - these words actually are almost identical with the words of the old Roman Symbol: *he was crucified — died and buried — the third day he rose again* ... This part of the kerygma which Paul had received from his predecessors and which he passed on to the Corinthians is not "lost"; it has been embodied in the Creed and has remained Christian preaching throughout the ages. On the other hand the Creed contains nothing that would even slightly resemble the ensuing words beginning with ὤφθη in I Cor. xv 5. It is possible that when the Creed was formulated there was no longer any urgent need to recapitulate the evidence for the resurrection-faith, whilst this faith itself was and remained of course the mainline of Christian teaching [1]).

The subsequent part of the tradition which Paul included in his epistle and handed on in I Cor. xv 5-7 is more complex than the kerygma of verses 3b, 4. First let us say that Dr ALLEN is undoubtedly right in rejecting the ἕνδεκα shown by some manuscripts instead of δώδεκα in v. 5. Οἱ δώδεκα is the title of the official *collegium*, or one might say, in approximating a modern expression, the designation of the "shadow cabinet", comprising men who held themselves prepared for the moment when it would please the Sovereign to put an end to the ἐξουσίαι τοῦ αἰῶνος τούτου and when they themselves would be called upon, and the government would be entrusted to their hands. "The Twelve" is thus not an indication of numbers, but it is a collective designation of the official body regardless of the question as to how many of its members were actually present at a given time [2]). The scribes who replaced δώδεκα

---

[1]) *Cf.* Martin ALBERTZ, "Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 21 (1922), pp. 259-269, on p. 265.

[2]) A different opinion has been expressed by Philipp VIELHAUER in "Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu" (*Festschrift für Günther DEHN zum 75. Geburtstag*; Neukirchen, Kreis Moers, 1957) in the words: "Dass das alte Bekenntnis [*sc.* I Cor. xv 3b-5] mit seinen präzisen Formulierungen von "den Zwölfen" redete, während ... die Christophanie nur vor elf stattfand, halte ich für ausgeschlossen, da der Terminus „die Zwölf" einen einmaligen geschichtlichen Personenkreis, nicht aber eine dauernde Institution bezeichnet, deren Bezeichnung auch ohne Rücksicht auf die Vollständigkeit ihrer Glieder, also rein formelhaft gebraucht werden könnte" (*l.c.*, pp. 62, 63).

by ἕνδεκα no longer possessed any appreciation of the original meaning of the term. Yet here arises an exegetic difficulty. If οἱ δώδεκα in v. 5 refers to the select circle of Jesus' successors in the leadership of believers, we must ask what is meant by the ἀπόστολοι who are mentioned in v. 7. The term is less definite than οἱ δώδεκα, and in consideration of the fact that further on, in v. 9, Paul speaking of himself claims—even with more modesty than he displays on other occasions — the designation ἀπόστολος, there might be doubt about its exact significance. I think, with Dr ALLEN, that the ἀπόστολοι in v. 7 meant exactly the same as the δώδεκα [1]) in v. 5, but I cannot agree with his argument that there was good reason why "so important a group as the immediate followers of Jesus should be mentioned twice" [2]), namely as The Twelve in v. 5 and again as The Apostles in v. 7. We must observe the strict hierarchic order and, as it were, geometric proportion, in the construction of vv. 5, 6; the number of people to whom the Christ has been made manifest (ὤφθη) increases from one person first to a greater but still small and fairly exactly defined number of persons, then to a larger and much more vaguely indicated number. Cephas (v. 5) is also included in The Twelve (v. 5) who are mentioned after him, and The Twelve again are included in the "over fife hundred brethren" (v. 6). If "the apostles" and "the twelve" means the same, it would not only be inconsistent with the logical construction of the scheme, but would also be somehow derogatory to the hierarchic status of so important a group as that of Jesus' immediate followers to mention The Apostles, or The Twelve, only *after* the comparatively large number of "over five hundred" ordinary brethren. There appears then to be a dichotomy in the traditional statement embodied in I Cor. xv 5-7; the first two of these verses seem to comprise one distinct group of christophanies, whilst the final verse mentions apparently another group even though one of the com-

[1]) Karl HOLL was of the opinion that οἱ ἀπόστολοι πάντες in I Cor. xv 7 referred to The Twelve and, in addition to them, James, either by himself or perhaps together with the other brethren of the Lord. See: *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Mitteilung vom 1. Dezember 1921, Nr. 53, pp. 920-947), p. 926. (Now also in Karl HOLL: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band 2: *Der Osten*. Tübingen 1928; pp. 44-67, on p. 49). HOLL's exposition, particularly on pp. 922-929 (pp, 46-51), should be considered when I Cor. xv is examined.

[2]) *L.c.*, p. 349.

ponents of both groups (οἱ ἀπόστολοι = οἱ δώδεκα) is the same.

Before now proceeding in our analysis and comparing the statement in vv. 5, 6 with that in v. 7, we should first here consider the words "of whom the greater part remain until now, but some are fallen asleep" (v. 6). These words are not kerygmatic; they definitely have an explanatory, almost an expostulatory, undertone. The probability exists that these words have been added by Paul himself to the primitive traditional kerygma which merely enumerated manifestations of the Risen Christ. The actually traditional content of verse 6 would find its termination with the word ἐφάπαξ. A certain time must have elapsed between the appearing of the Resurrected Christ to over fife hundred brethren and the decease of some of these five hundred. The kerygma, it seems, would have been formulated before "some" had fallen asleep. But if the words, here explained as Paul's addition to the kerygma, are excluded from the context of vv. 5-7, the incision after verse 6 becomes even clearer. We might take the 'two groups of christophanies' and consider them in juxtaposition instead of the arrangement given by Paul as a sequence.

The Christ, after the crucifixion of Jesus, was seen by:

Cephas	James
The Twelve	All the Apostles
Over 500 brethren.	

The group of christophanies mentioned in vv. 5, 6 consists of three parts, whilst that in v. 7 appears to consist of two parts only. After that to Cephas there are two more manifestations of the Risen Christ in the same series; after that to James apparently only one more. This looks strange as it breaks the construction of the clauses into disproportionate parts, and disagrees with the principle of progressively proceeding from a minor number to a greater number. We might then suspect that the wording of First Corinthians has not here preserved the original arrangement—the arrangement given in the tradition to which Paul referred in v. 3a. It might be that Paul received this tradition after it had already undergone certain changes in its wording; it might also be that Paul whilst passing on the essential contents of the preaching subjected the actual words to some alteration. Pursuing the examination of the second of these two possibilities, we might be inclined to venture a hypothesis that the Apostle Paul, whilst adding the relative sentence from the

words ἐξ ὧν to ἐκοιμήθησαν in v. 6 (as the most probably did), contracted on the other hand the original wording of the kerygma now incompletely contained in v. 7. Regarding this contraction, the suggestion which I would advance is very modest. It is the suggestion that the wording of the kerygma was εἶτα τοῖς ἀπόστολοις καὶ πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. Paul, in transmitting what he had received, could have omitted the word καί before and the words τοῖς ἀδελφοῖς after πᾶσιν in his record. Here one might truly speak of a "lost kerygma". There is no textual evidence for our conjecture, and there can be none. If Paul contracted the statement, which he had received, to the formulation as it now stands in I Cor. xv 7, we cannot expect to find any textual evidence for the three "lost" words that might have been omitted in Paul's rendering of the traditional kerygma.

The hypothesis advanced above, insofar as it concerns the rewording of I Cor xv 7, is based on the supposition that Paul recollected two separate reports, one distinct from the other, in which witnesses to Jesus' resurrection were enumerated. One of these reports would have concluded with the words ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ; the other with the words ὤφθη . . . πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. The former of these reports would have appeared to be more precise than the other,—and this might have induced Paul to avoid an obvious repetition in his letter and contract the last line if and when he combined the two 'lists of witnesses' into one. We cannot, however, exclude the possibility that both reports, though originally distinct, reached Paul already in a unified form. In this case the abbreviation of the concluding clause in the second halve (v. 7) of the combined list of witnesses might have been due not to Paul himself, but to Paul's tradents [1]).

[1]) Ernst Bammel, "Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor. 15, 1-11", *Theologische Zeitschrift*, vol. 11 (1955), pp. 401-419, prefers to think that the combination of the two reports which underlie vv. 5, 6 and v. 7, respectively, was due to Paul. "Paulus [hat] Traditionen verschiedener Art und Herkunft zusammengeschweisst. Und zwar ad hoc" (p. 408). On the other hand Albertz was of the opinion that the combination had taken place in Jerusalem, and that Paul had received his tradition essentially in the same form in which he passed it on. "Erinnern wir uns daran, dass die eine Überlieferung dem Petrus, die andere (Hebr. Ev.) dem Jakobus die Ehre der ersten Christophanie zuschreibt, so ergibt sich, dass in dem Kerygma von Jerusalem [= I Cor. xv 5-7] beiden führenden Persönlichkeiten ihr Recht geworden ist. Der Kompromiss ist durch Addition erreicht" (*l.c.*, p. 266); "Tatsächlich wird [das Kerygma von Jerusalem = I Cor. xv 3b-7] nur . . verständlich ,wenn bereits vor der Bekehrung des Paulus die Einigung

If this suggestion, admittedly conjectural, is accepted, we would have a text that "restores" two groups of christophanies, each consisting of three parts in exactly corresponding order and symmetric proportion:

Cephas	James
The Twelve	The Apostles
Over 500 brethren	All the brethren.

Those readers who are willing to follow us in our attempted "restoration" of the tradition on which Paul drew would now recognize that the kerygma in vv. 5, 6 and that in v. 7 are actually duplicates. At the same time it would become possible to state the sources on which Paul has based his rendering of ὃ παρέλαβεν, or to be more exact, to specify the circles of tradents to whom the kerygma in I Cor. xv 5-7 might be traced: vv. 5, 6 go back to a 'Petrine' group of Palestinian Christians, whilst v. 7 gives the 'Jacobine' version of the same tradition [1]). Dr. E. L. ALLEN would now find support for his thesis when he contended: "the Gentile church was less favourable to James. The appearance to him belonged to a pattern of tradition it was not disposed to preserve" [2]).

From very early days in the existence of a messianist movement whose members professed that Jesus after his resurrection had been invested with power from on high, there were amongst Jewish Christians some who attributed the primacy to James. In the Gospel according to the Hebrews, as Dr ALLEN remarks [3]), it is James to whom the Risen Lord was manifested first [4]). The divergence of

---

der einander widerstrebenden Petrus- und Jakobusüberlieferung vollzogen war, was wiederum voraussetzt, dass Petrus aund Jakobus selbst in ihrem Christuserleben sich voneinander unabhängig fühlten" (*l.c.*, p. 267).

[1]) "... die Einzelpersönlichkeiten [können] als Leitfossilien [bezeichnet werden], die den Herkunftsbereich der Formel aufweisen", Ernst BAMMEL, *l.c.*, p. 411. BAMMEL speaks of "frühzeitig sich zwischen den Jerusalemer Häuptern abzeichnenden Spannungen", *ibid.*

[2]) *L.c.*, p. 353.

[3]) *L.c.*, p. 353.

[4]) "Dominus ... ivit ad Jacobum et apparuit ei", Jerome, *De viris illustribus*, cap. 2 (MPL xxiii 611). The editor of *Migne* remarked on the passage: "Apparitionem ... Jacobo peculiariter factam nullus quatuor Evangelistarum memorat, sed Paulus I Corinth. xv, 7, inter alias recenset", and put forth the proposition that the writer of the Euangelium secundum Hebraeos might have gained his information from Paul's Epistle. This seems highly improbable considering the attitude of Judaeo-Christian groups towards Paul, and it leaves out the question from where Paul himself had obtained

traditions is evidence of a certain degree of rivalry amongst various groups of those Palestinian messianists who professed the faith in Jesus' resurrection. "Der Streit um die erste Christophanie macht den Widerspruch der einzelnen Gruppen des Urchristentums unter sich erkennbar" [1]). Objections based on the argument that the Gospel according to the Hebrews and the Epistle of Peter to James were composed at a relatively late date would miss the point. The fact that Paul, in I Cor. xv 7, mentions James separately as one of the men to whom the Risen Lord vouchsafed victory over death, and mentions the appearance to James *before* he mentions that to the ἀπόστολοι, proves that in very early times a tradition had already been shaped according to which the *first* appearance of the Resurrected One was that to James. I Cor. xv 5, 6 proves, however, that this was not the only tradition; another, presumably older [2]), account gave Cephas the precedence. All that might be said with certainty is that different traditions existed side by side—and were incorporated, side by side, in I Cor. xv 5, 6 and 7, respectively, when Paul transmitted to his readers what he had received from his forbears. The tradition centered upon James as being the first who obtained knowledge of Jesus' resurrection lived on in Judaeo-Christian circles, but it has not been preserved in the canonical Gospels. We cannot say that it was intentionally discarded by the evangelists; the reason for its omission was simply that *the story of the apparition to James was a duplicate of the story of Jesus' apparition to Peter.* It did not therefore figure in the cycle of traditions that were at the disposal of the evangelists when the evangelists composed the Gospels. The materials which the writers of the Gospels collected still preserve distinct traces (Mark xvi 7, Luke xxiv 34) of the other version.

We might observe that though the persons to whom christophanies

---

his knowledge of an appearance of the Risen Christ specifically made to James.

The *Epistula Petri ad Jacobum* (MPG II 25-27) makes it clear beyond any doubt that certain Jewish Christian circles attributed the primacy to James.

Cf. Ethelbert STAUFFER, "Zum Kalifat des Jacobus", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*", vol. 4 (1952), pp. 193-214.

[1]) Martin ALBERTZ, *l.c.*, p. 260.

[2]) "Der historische Primat des Petrus lässt sich nicht leugnen; seine Ersetzung durch Jakobus ... bezeugt nur, dass weite Kreise des Judenchristentums schliesslich seine Führerschaft bestritten haben", M. ALBERTZ, *l.c.*, p. 267.

are given differ in the cycle of traditions preserved and favoured by distinct groups of the primitive community of messianists in Palestine, the motifs themselves that appear to be evinced in the various accounts were fairly constant. In Luke xxiv 30, 31 for instance the Risen Lord makes himself known to two disciples on the road to Emmaus by taking bread, blessing it and giving it to them. In the Gospel according to the Hebrews Jesus is similarly recognized by James in the act of (breaking and) eating of the bread. The motif remains constant—only the persons differ. Or are we to infer that the unnamed companion of Cleopas in the story which we possess in Luke xxiv 13-21a, 25-33 (-35) was imprimis James [1])?

[1]) For a more detailed examination of the traditional elements received by Paul and incorporated in I Cor. xv 3-7 the reader is referred to Ernst Bammel's article mentioned above on p. 147, note 1.

The inferences to be drawn from a critical examination of the passage in Paul's letter are of considerable consequence for our study of the most primitive traditions of the Urgemeinde that have come to us by way of the canonical Gospels. It should be noted that these traditions did not all emanate from the same group; sometimes they display a distinctive colouring due to the tradents by whom they have been handed on. For the most part, evangelical tradition—and in particular that preserved in Mark and John—is coloured by a slightly polemic attitude towards the group of the δεσπόσυνοι. Only in the Third Gospel and in the Acts of the Apostles there appear to be some sections, not of extensive length, that show traces of the tradition having been shaped in an environment favourable to the blood relatives of Jesus.

NOTE ON SALEM - JERUSALEM

In a brief note " 'Nazareth' and 'Jerusalem' in Luke chs. i and ii" (*New Testament Studies* vol. 3, pp. 136-142) I mentioned the opinions expressed by scholars on the location of *Shalem*, the city of which Melkizedek was king (*l.c.*, pp. 139-140). Since my note was written, excerpts from the last of the seven scrolls from Qumrān Cave 1 were published [1]) and on the last of the columns of this scroll there is a description of the encounter between Abram and Melkizedek.

We read in col. XXII, ll. 13-17:

ואתה לשלם היא ירושלם .... ומלכיצדק מלכא דשלם אנפק מאכל ומשתה לאברם ולכול אנשא די עמה׳ והוא הוא כהן לאל עליון] וברך לאברם ואמר: בריך אברם לאל עליון מרה שמיא וארעא ובריך אל עליון די סגר שנאיך בידך

And he came to Salem that is Jerusalem..... And Melkizedek, king of Salem, brought forth food and drink to Abram and all the men that were with him. And he was a priest of the Most High God and he blest Abram and said: Blessed be Abram of the Most High God, Lord of heaven and earth, and blessed be the Most High God which has delivered thine enemies into thy hand. [2])

From the point of our query it is of interest to note that whilst in Gen. xiv 18-20 no identification of the place called 'Shalem' is suggested, the Aramaic Genesis Apocryphon contains the words שלם היא ירושלם. It is manifest that the words היא ירושלם are a gloss, but is impossible to say whether the gloss comes from the hand of the author of the Apocryphon or is due to a later copyist. The question of the correct location of the Shalem in Gen. xiv 18 is not settled by the Qumrān Scroll. At the time when the Genesis Apocryphon was written, the region around Shekhem was inhabited by the Samaritans. To concede that Melkizedek, priest of the Most

---

[1]) מגילה חיצונית לבראשית׳ ממגילות מדבר יהודה *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII.* By Nahman Avigad and Yigael Yadin (The Magnes Press of the Hebrew University and Heikhal Ha-Sefer, Jerusalem, 1956).

[2]) The English wording follows the translation by Mrs. Sulamith Schwartz Nardi in Dr. Avigad's and Dr. Yadin's edition of excerpts from the Genesis Apocryphon.

High God, had worshipped God in a place in Samaritan territory, would have been tantamount to admitting of doubts on the exclusive claim of Jerusalem.

If the Genesis Apocryphon gives us little to work on as far as the problem of the historical location of Melizedek's city is concerned, the scroll is most informative in other respects. It is already clear that many of its enlargements or embellishments as compared with the contents of the canonical book of Genesis are common to this scroll and the book of Jubilees. It will have to be investigated to what extent the same is true in respect of the so-called Liber Antiquitatum Biblicarum which JOHANNES SICHARDUS ascribed in 1527 to PHILO of Alexandria. The book is commonly believed to have been written after the destruction of the Temple by Titus. The chief reason for this assumption is the scarcity of references to Temple worship in the Liber. But if the book originated within a circle of people akin to the Qumrān community, the absence of such references might be explained by disapproval of the Jerusalem hierarchy. The book could thus be of much earlier origin than has been generally assumed. The material so far available is insufficient to provide us with the means of finding a correct answer.

PAUL WINTER

REVIEWS

Nachtrag zur Besprechung der *New Testament Studies*, Vol. II, no. 4 (diese Zeitschrift, Band 2, Seite 79).

Zu dem Aufsatz "Wann starb Petrus?", in dem KURT ALAND die Schlussfolgerungen KARL HEUSSIS in dessen Buch *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht* (Tübingen 1955) als vorschnell zurückweist, siehe auch DIBELIUS, "Rom und die Christen im ersten Jahrhundert" (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Phil.-hist. Klasse* 21; 1941-2), nun auch in *Botschaft und Geschichte*, Band 2; Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1956; 253 S.; broschiert DM 21,00, gebunden DM 25,20; auf SS. 201-203.

Professor HEUSSIS Antwort auf die ALANDsche Kritik erschien in der *Wissenschaftlichen Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* (1956-7).

Zu J. PHILIP HYATTS Aufsatz "The View of Man in the Qumran 'Hodayot'" siehe auch: HANS BARDTKE, "Das Ich des Meisters in den Hodajoth von Qumrān", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 6. Jg. (1956-7), Heft 1, auf SS. 93-104.

Inzwischen sind auch Hefte 3 (Mai 1957) und 4 (Juli 1957) des dritten Jahrgangs der Zeitschrift *New Testament Studies* ausgefolgt worden. Es muss hier an einigen Hinweisen genügen. Père Pierre BENOIT (École biblique et archéologique, Jerusalem) stellt seinen Utrechter Vortrag "L'Enface de Jean-Baptiste selon Luc I" bei. Der Ansicht, dass Lk 1 26-38, 39-56 auf vom Evangelisten wiedergegebenen Traditionen beruhe, während der Evangelist selbst in Angleichung an die Perikope der *annuntiatio Mariae* den in Lk 1 5-25 enthaltenen Erzählungsteil verfasst habe, vermag ich mich aus religionsgeschichtlichen Erwägungen nicht anzuschliessen. In Lk 1 5-25 wird über Johannes um des Johannes willen erzählt. Ein Christ hätte dies anders gestaltet. — BROWNLEE lässt seinem in Heft 1 erschienenen Aufsatz "Messianic Motifs of Qumran..." eine Ergänzung folgen. — P. R. WEIS (Manchester) versucht, in "A Note on πυγμῇ" die schwierige Stelle Mk vii 3 zu erklären. — Dom J. DUPONT (Brugge) untersucht den biblischen Hintergrund der Versuchungsgeschichten des Matthäus- und Lukas-Evangeliums in einem ausführlichen, wohldokumentierten Artikel "L'Arrière-fond Biblique du Récit des Tentations de Jésus". — M. BLACK (St. Andrews) berichtet über aramäische Texte, die zur Erschliessung der Muttersprache und Umgangssprache Jesu beitragen könnten (vgl. BLACK, *Th. L. Z.* Jg. 82, H. 9). — OTTO BETZ (Tübingen) wendet sich gegen die 'messianische' Auffassung gewisser Stellen in den Qumrān Hodayōth, die von BROWNLEE vorgelegt worden war; sein Aufsatz "Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer" sollte zusammen mit desselben Verfassers "Felsenmann und Felsengemeinde" (*Z.N.W.*, Jg. 48) gelesen werden. — A. F. J. KLIJN (Utrecht) stellt auf Grund seiner Untersuchung von P^{66} Erwägungen über Alter und Herkunft des 'neutralen' (HORT) α-Textes an (vgl. MALDFELD, *N.T.* Jg. 1, H. 3; *N.T.S.* Jg. 3, H. 1; ALAND, *Th. L.Z.* Jg. 82, H. 3, *Forschungen und Fortschritte* Jg. 31, *Universitas* Jg. 12). Es sei hier erwähnt, dass Studienrat NESTLE die Lesarten des Papyrus Bodmer II bereits seiner in Vorbereitung befindlichen 24ten Auflage des *Novum Testamentum Graece* eingearbeitet hat. — T. E. POLLARD (Melbourne) handelt über die Auslegung von Jn x 30 im Verlauf der arianisch-athanasischen Kontroversen des vierten Jahrhunderts.

London PAUL WINTER

HANS-JOACHIM SCHOEPS: *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1956. Pp. 88. DM 9.60 (= 17s 6d).

Professor Schoeps of Erlangen University is known as the author of *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949), a controversial yet important book on the history and the theology of the Ebionite, or Judaeo-Christian, sect from the second to the fourth century C.E. One of the main theses which Professor Schoeps advanced in that work was the proposition that the Judaeo-Christians had preceded the 'Great Church' in combatting gnostic tenets in their various forms. The earlier book by Schoeps was written before the Dead Sea Scrolls had become known. After the publication of some of the manuscripts from Qumrān, in particular the *Manual of Discipline*, it was maintained by some writers on both sides of the Atlantic that here we had the earliest known expression of 'gnosticism'. Schoeps was originally inclined to accomodate, to some extent, these views (see: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 6, no. 3, July 1954, pp. 276-279), but later he thought better of the matter and composed the present booklet as a reply to his critics and so as to specify his own standpoint.

In the present book, which has to be read as a sequel to the book published in 1949, Schoeps deals mainly with two subjects:

a) he tries to "project" Ebionitism into the period before the split between this 'sect', or 'movement', and the Church as a whole; this he attempts by including, *as part of the development of Ebionite conventions*, professions of faith that were made, and historical events that occurred, in the age of the so-called 'primitive Church' prior to the rise of Paul and of 'Pauline' Christianity;

b) he outlines the principal tenets of 'gnostic' belief *against both Judaism and Christianity*.

It is the second part of the book which in the opinion of the reviewer is most valuable as it will help to bring some clarity into much confused thinking about gnosticism that has recently produced quite a number of extravagant theories based on the most slender and far-fetched evidence.

In replying to criticism aimed at his earlier book, Schoeps is firm yet fair. The subjects are, however, too involved to allow here a more detailed presentation of Professor Schoeps' thought and of the arguments that have been brought forward against some of his proportions by critics or by opponents.

The author is a professing Jew, possesses a profound knowledge of Rabbinics, and tries as a Jew to explain the history and the thought of some schools, or associations, that have branched off from Judaism as a whole. There can be no doubt but that the study of the New Testament will profit from this methodological approach.

London | PAUL WINTER

BENEDIKT KRAFT: *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments.* Dritte, vermehrte Auflage. Freiburg i. Br.: Verlag Herder. 1955. Pp. 49. DM 3,50.

Professor KRAFT von der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Bamberg hat sich durch diese Neuausgabe seiner erstmals vor 30 Jahren erschienenen kleinen Schrift über die von verschiedenen Autoren verwendeten Sigla neutestamentlicher Handschriften um Studierende und Forscher verdient gemacht. Die verschiedenen Schlüsselbezeichnungen WETTSTEINS,

Tischendorfs, Gregorys, von Sodens und anderer Herausgeber des griechischen Textes des Neuen Testaments erschweren die Benutzung ihrer Ausgaben nicht unerheblich. Besonders ist dies in bezug auf von Sodens Ausgabe der Fall. Doch enthält gerade von Sodens Ausgabe der *Schriften des Neuen Testaments* (trotz vielfach festgestellter Mängel sowohl in ihrer Anlage wie in der Durchführung) häufig wertvolle Hinweise auf wenig bekannte Lesarten, die in manchen Minuskeln anzutreffen sind. Die Unübersichtlichkeit des Sodenschen Apparatus macht die Benutzung seiner Ausgabe qualvoll. Professor Kraft hat grosse Geduld und Mühe darauf aufgewandt, die Sigla Wettsteins, Tischendorfs, Gregorys und von Sodens gegenseitig zu vergleichen und jeweils neben einander auf derselben Zeile anzuführen. Ausserdem gibt er den Zeitpunkt der Niederschrift und den gegenwärtigen Aufbewahrungsort der neutestamentlichen Handschriften an.

Die dritte Auflage des Kraftschen Büchleins ist 1955 erschienen. Der Leser findet heute Ergänzungen in Professor Kurt Alands Hinweisen in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Bände 45 und 48, der *Theologischen Literaturzeitung*, Band 82, *Forschungen und Fortschritte*, Band 31, und *New Testament Studies*, Band 3.

Papyrus-Handschriften sind in Krafts Verzeichnis bis zu P^{63} angeführt Papyrus Bodmer II (P^{66}) konnte noch nicht erwähnt werden.

London Paul Winter

Biblická Konkordance. Pořádají Miloš Bič a Josef B. Souček. Edice Kalich, Praha. — Erscheint in Heften von je 80 Seiten. Preis per Heft Kčs 10,50.

Eine modern angelegte Konkordanz zum Alten und Neuen Testament in der Ausgabe der *Bible Kralická*, die von der Gemeinde der Böhmischen Brüder (im Ausland ‚Herrnhuter' oder ‚Moravian Brethren' genannt) im Jahre 1613 herausgegeben wurde, ist ein Unternehmen, das über das tschechische Sprachgebiet hinaus Interesse verdient. Zwei Professoren der Evangelischen Komenius-Fakultät in Prag, der Alttestamentler Miloš Bič und der Neutestamentler Josef B. Souček, zeichnen verantwortlich für dieses große Unternehmen, das sie zusammen mit einem Stab von über 250 Mitarbeitern übernommen haben. Die Konkordanz hat den tschechischen Text der Bibel zur Grundlage. Durch eine sehr übersichtliche Anordnung und Numerierung — teils in Ziffern, teils in Buchstaben — wird es dem Leser ermöglicht, für jedes im tschechischen Text der Bibel enthaltene Wort sofort den betreffenden hebräischen und griechischen Ausdruck (im AT) oder den griechischen Ausdruck allein (im NT) aufzufinden. Dies ist ein nachahmenswerter Arbeitsgrundsatz, da durch die so getroffene Anordnung den mit den Originalsprachen der Bibel nicht völlig vertrauten Studierenden das Nachschlagen erleichtert und zugleich ihr Interesse am Originaltext gefördert wird.

Nicht weniger bedeutsam als für das Bibelstudium ist dieses Werk für das Studium der Geschichte der tschechischen Sprache, denn die *Bible Kralická* hat, in Fortentwicklung der von Jan Hus gewählten Bibelübersetzungen, die Grundlage für die moderne tschechische Schriftsprache gegeben. Die Verunzierungen des Textes, für die Karafiát verantwortlich war, sind hier glücklicherweise beseitigt worden.

Bisher sind zehn Hefte der Konkordanz erschienen, womit der Text bis zum alttestamentlichen Vorkommen des Wortes *král* (מלך, βασιλεύς *etc.*) gebracht wurde. Vierzehn weitere Hefte sind vorgesehen.

London Paul Winter

FREDERICK C. GRANT: *The Gospels, Their Origin and Their Growth.* New York: Harper & Brothers. 1957. Pp. VIII+216. $ 3,75.

Professor GRANT of the Union Theological Seminary in New York is a scholar who in spite of advanced years has kept his mind youthful and inquiring, his spirit vigorous and searching. His recent book proves these qualities. The book is a delight to read, a document both of the writer's honesty of convictions and of his learning.

Addressed to a wider circle of readers, it is nevertheless a book which even the advanced student of the New Testament cannot afford to miss. Its interest lies far beyond that of the *Einleitungswissenschaft* to the Gospels. With a reproachful and yet not unkind eye to the devotees of 'bibliolatry', GRANT emphasizes that "the gospels belong within and to the early church, and therefore must be interpreted as 'church books' ": "*The proper historical approach to the study of the New Testament is by way of church history* in its earliest period ... as the literature of the origins of the church and of the church's formative age" (p. 17). Free from all traces of timidity often characteristic of theologians who endeavour to prove 'the unity of the Bible', GRANT does not hesitate to admit that the New Testament "represents a variety of views, so that one can trace with considerable accuracy the different directions in which Christian thought advanced" (*ibid.*). He sets off the characteristics of the four canonical gospels in their final shape by saying: "Mark is a gospel addressed to, and used in, a martyr church, that at Rome in the days of Nero... when every member of the Roman church 'stood in jeopardy every hour' [1 Cor. xv 30] and might be called to offer ... a testimony and seal it with martyrdom... Luke (together with the Acts of the Apostles) is an apologetic work, addressed to the outside world, especially to the world of Roman officialdom, and designed to prove that Christianity was not only nonsubversive but as a sect within Judaism was positively entitled to the same consideration at law which the mother-religion enjoyed ... Matthew is a well-organized literary, perhaps even liturgical work ... arranged ... for purposes of study, teaching, and memorization. The Gospel of John, finally, is a dramatic presentation of the life, ministry, death and glorification of Jesus for purposes of both instruction and worship within the church, and for interpretation and propaganda outside. It is concerned with issues which had arisen in the gentile Christian world of the late first and the early second century..." (pp. 2-3). If the author's views on the subject are quoted extensively, it is to demonstrate his belief that the New Testament cannot be understood apart from the background of a living and developing faith, expressing —as it does —the needs, the hopes, the strength and the weaknesses of men who shared that faith.

GRANT dates Mark *in the year 68*; Luke *in the year 90*; Matthew *between 95 and 113*; and John *between 100 and 125*. Of the relation beween Luke and Matthew he stresses forcefully his view that the two gospels were independent of each other. Of John he holds that it is not dependent upon any of the synoptics, but only, to a limited extent, upon old pre-synoptic tradition. The four-fold Canon of the Gospels was, according to GRANT, collected *around the year 150*.

GRANT admits the justification and even the necessity for form-critical analysis, showing the advantage which may be obtained from such an approach, suggests useful literature for the pursuit of these studies, but stops in his tracks without venturing any further. He does not himself probe into the undergrowth of earliest gospel traditions, but chiefly dwells on the component parts of later gospel writings at a stage immediately preceding

the moment of their collection by individual evangelists. GRANT explains Mark as containing Roman tradition; Luke (and the Acts) as a collection of South Palestinian, Judean, Caesarean, Jerusalemite and Antiochian traditions (plus an assemblage of material on Paul); whilst "Matthew contains presumably the Antiochian tradition, John the Ephesian or perhaps the Alexandrian". Most of the book is devoted to the author's expositions on Marcan matter and Marcan questions. There is a valuable table of the contents of the *pre-Marcan Passion Narrative*. Other 'charts' and 'tables' are concerned with "Q" and "L". In his table of *the contents of L* Professor GRANT is far too sparing in allowing the Third Evangelist the use of non-Marcan sources.

After having clearly stated the principles of his approach to the subject and the basic premises from which he proceeds, Professor GRANT presents his readers with an illuminating chapter "Why we have Gospels", and another on "Methods in the study of the Synoptic Gospels". There follows then a chapter called "The gospel before the Gospels" (the title of one of B. S. EASTON's books), before the author examines the chronological order in which the canonical gospels were written, and explains their *Sitz im Leben*, that is the particular impulse that gave rise to the collection of certain traditional 'materials' and their compilation in the form of gospel writings. In his search for these traditions, GRANT recognizes that there were intermediary stages between oral tradition and the composition of the Gospels such as we possess them; in his investigation of the 'stages' of 'steps' the author usually applies the method of pre-form-critical scholarship, characterized by such names as STREETER and T. W. MANSON. An outline of the inner literary structure of each of the four gospels completes GRANT's work.

It is a most stimulating book, written by a scholar with a fair and always open mind who is willing to explore each new avenue of approach if this promises to lead to better understanding and help in finding the truth. Soundness of scholarship and unwavering honesty give Professor GRANT the optimism of a firm conviction which cannot be characterized better than by quoting his own words: "... no study of the gospels, conducted under the generally accepted canons of modern historical and literary criticism will prove inimical in the long run to Christian convictions".

It is the book of a Christian, a scholar, and a man.

London PAUL WINTER

OSCAR CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* Delachaux & Niestlé, Neuchatel-Paris, 1956; 85 pp. Prix Fr. S. 3,-.

Dieses Büchlein Cullmann's ist die französische Bearbeitung seiner schönen Studie *in honorem* Karl Barth, die veröffentlicht worden ist in der "Festgabe für Karl Barth zum 70. Geburtstag", Theologische Zeitschrift Basel, XII, Heft 2, SS. 126-156.

Diese Studie hat vielen Staub aufgewirbelt! In dem Vorwort der französischen Fassung erzählt Cullmann etwas davon. Man hat gesagt: er gäbe Steine für Brot; ja schlimmer noch: er würde Skorpionen geben! Jemand hat sich gefragt, ob Cullmann nicht einen Stein hat, wo andern ein Herz haben! Wenn man bei diesen Skribenten zu Rate geht, kann man also vermuten, dass der Baseler und Pariser Neutestamentler etwas verderbliches gemacht hat.

Was hat er nun gemacht? Nur dieses: in seiner Studie "Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten" hat er zu unterstreichen versucht,

dass das Neue Testament nicht die Unsterblichkeit der Seele lehrt, sondern die Auferstehung der Toten.

Man wird sagen: das wissen wir ja alle; das Bekenntnis der Kirche lautet doch, dass wir glauben in der Auferstehung der Toten oder in der Auferstehung des Fleisches. Welches ist das Ärgernis, das Cullmann erregt hat? Er antwortet: ja, hier haben wir nun eben die Sache: die Kirche sagt wohl, dass sie glaubt in der Auferstehung der Toten; aber in irgendwelcher Weise wird der Ausdruck "Auferstehung der Toten" immer wieder als Unsterblichkeit der Seele interpretiert. Und es ist so, dass das Neue Testament, wenn es spricht von der Auferstehung, auch wirklich Auferstehung meint und nichts anderes. Unsterblichkeit ist eine Gedanke der griechischen Philosophie, und diese Gedanke hat nichts zu tun mit der Auferstehung der Bibel. Also: im Neuen Testament wird gelehrt, dass nicht nur der Leib, sondern auch die Seele stirbt. Und dieses letzte hat nun Ärgernis erregt. Auch die Seele stirbt. Das hat man von Cullmann nicht annehmen gewollt.

Ich muss gestehen, dass ich es nicht recht verstehe, *warum* dieses Ärgernis erregt hat. Ich bin völlig mit Cullmann einverstanden, dass die Leute, die sich geärgert gewusst haben, sehr wahrscheinlich seine Studie nicht zu Ende gelesen haben! Lassen wir nur sehen, was er behauptet hat!

Er konfrontiert den Tod des Sokrates mit dem Tode Jesu. Für Sokrates ist der Tod als Befreiung der Seele schön. Er gibt sich in voller Ruhe und mit Freude dem Tode hin. Ganz anders ist Jesu Tod. Jesus hat Angst vor dem Tode, er zittert und zagt, er ist betrübt. Jesus kennt den Tod als den letzten Feind. Und als Feind Gottes trennt der Tod uns von Gott, von dem Schöpfer allen Lebens. Er trennt auch den Geist von Gott: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!".

Diesen Feind Gottes kann man nur besiegen wenn man sich in seinen Bereich begibt. Unsterblichkeit besiegt den Tod nicht; Unsterblichkeit leugnet das Bestehen des Todes, sie ist Negation des Todes. Der Sieg über den Tod kann nur davon getragen werden, wenn man stirbt, d.h. aufhört zu leben, Leib und Seele verliert, und wenn dann der Herr Gott in einem neuen Schöpfungsakte neues Leben aus dem Tode hervorgehen lässt. Dieses aber setzt ein ontisches Christus-Geschehen, eine Heilsgeschichte voraus: es soll einen geben, der so, in wirklichem Sterben und Auferwecktwerden, den Tod auch wirklich besiegt hat. Dieser eine ist Christus.

Der Gegensatz zwischen griechischer Unsterblichkeitsauffassung und christlichem Auferstehungsglauben, sagt Cullmann, ist noch tiefer. Der Tod ist nicht etwas natürliches, er ist eben unnatürlich. Gott hat ihn nicht gewollt. Er ist: Sold der Sünde. Und im Neuen Testament ist der Leib nicht das schlechte Element im Leben, während die Seele-an-sich gut ist. Daher bringt der Tod auch nichts ins reine, denn in dem Tode wird die Seele nicht befreit von ihrem schlechten Leib. Leib und Seele gehören zusammen, beide sind sie von Gott gut geschaffen und beide sind sie in der Sünde verdorben.

Nun kann man mit einigem Vorbehalt sagen, dass für Paulus Fleisch und Geist zwei transzendente aktive Mächte sind die von aussen in den Menschen hineinkommen und in ihm dynamisch werken. Diese Mächte sind nicht mit dem Menschen als solchem gegeben. Sie sind: die Macht der Sünde, die Leib und Seele erfasst und die Macht des göttlichen Geistes, die ebenfalls Leib und Seele ergreift. Die Sünde als Todesmacht; der Geist als Macht des Lebens. Und, so meint Cullmann, dass wir Paulus verstehen müssen, nun ist der Leib sozusagen der Sitz, der Angriffspunkt der Fleischesmacht, während der menschliche Geist der Sitz, der Angriffspunkt des göttlichen Geistes

wird. So gibt es jetzt in dem Menschen Kampf zwischen Fleisch und Geist. Aber in der Auferstehung wird der Geist Gottes als Schöpfergeist Leib und Seele neu schaffen zu einer neuen Schöpfung.

Mit der Auferstehung Christi ist die Auferstehungszeit eingeleitet. Aber wir fahren noch fort zu sterben! Das verursacht Spannung. Es gibt bereits Auferstehung und doch, wir müssen noch sterben. Spannung zwischen "schon erfüllt" und "noch nicht vollendet". Man soll dabei aber nicht vergessen: der Geist wirkt bereits in uns. Christus ist der Anfang der Totenauferstehung; wir haben den Anfang der Geistesarbeit (1 Kor. xv 23, Röm. viii 23; an beiden Stellen ἀπαρχή). Unser innerer Mensch wird bereits von Tag zu Tag durch den Heiligen Geist erneuert; der Leib ist auch schon vom Geiste erfasst; und in der Auferstehung wird der Fleischleib verwandelt werden in den Geistleib. Das heisst aber nicht: in etwas Körperloses. Es handelt sich im Neuen Testament hier um andere Materie, neugeschaffene, unverwesliche Materie. Das Urchristentum erwartet einen neuen Himmel und eine neue Erde! In diesem Rahmen äussert Cullmann sein Bedenken gegen den Ausdruck des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses: "Auferstehung des Fleisches". Das soll, gut paulinisch, Auferstehung des Leibes heissen!

Es bleibt nun noch eine Frage: wann erfolgt die Verwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib? Das ganze Neue Testament, sagt Cullmann, antwortet: am Ende der Zeiten. Und damit ist dann zugleich die Frage nach einem "Zwischenzustand" der Toten gestellt. Wo sind die Verstorbenen? Hier ist die Antwort des Neuen Testaments: sie schlafen (1 Thess. iv 13; Apok. vi 11; Luk. xvi 23). Aber: sie schlafen doch in irgendeiner Weise bei Christus (Phil. i 23). Sie sind also auch noch in der Zeit, aber so, dass selbst im Tode der Tod seinen Stachel verloren hat. Der Tod trennt uns nicht von Christus (Röm. viii 38), in dem Tod kann man die Gottesgabe des Heiligen Geistes nicht verlieren; Christus ist der Herr, auch der Toten (Röm. xiv 9). Es sei zugestanden, dass wir hier im Neuen Testament eine Annäherung an die griechische Lehre der Unsterblichkeit haben. Jedoch, mehr als eine Annäherung ist es auch nicht. Denn die griechische Unsterblichkeit ist Natur, Eigenschaft, Qualität der Seele. Und das neutestamentliche Schlafen der Toten bei Christus ist Gnadengabe Gottes für diejenigen, die sich zu ihren Lebzeiten bekehrten und dann den Heiligen Geist empfingen und durch den Geist "wiedergeboren" wurden. So entsteht Kontinuität zwischen irdisches Leben und das Leben im Todesschlaf. Es ist das Johannesevangelium, das diese Kontinuität stark betont. Wir dürfen es aber nicht vergessen: diese Kontinuität ist nicht eine Eigenschaft unserer menschlichen Seele; sie wird uns in Christus geschenkt.

Als ich im vorigen Jahre den Aufsatz Cullmann's in Th. Z. las, hatte ich nicht denken können, dass er Ärgerniss erregen würde. In der Phänomenologie der Religion von weiland Van der Leeuw können wir es schon lesen, was Cullmann hier breiter auseinandergesetzt hat:

"Endlich gibt es ein Los des Menschen (nicht der Seele, denn Leib und Seele sind gleich vergänglich und, was mehr ist, gleich verfallen dem Zorn Gottes), das ihm geschenkt wird, eine Tat Gottes an ihm, eine Neuschöpfung. Sein Leben hat keine Mächtigkeit, ... aber die 'Allmacht' schenkt ihm die Gabe des Ewigen Lebens, das weder Fortsetzung noch Steigerung des irdischen Lebens ist, sondern ein gänzlich Neues, Ursprüngliches; ein Leben, das überhaupt keine Mächtigkeit mehr bedeutet, sondern nur noch Gnade ist . . . . Das ist, trotz vieler gegenteiliger Anschauungen im Christentum selbst, die christliche Auffassung vom Los des Menschen: 'Die Gabe Gottes ist das

ewige Leben in Christo Jesu' .... Es bedeutet, dass die Seele keine unsterbliche Göttin ist ...., das weder Begehung noch sittliche Tat endgültigen Einfluss haben auf das Los des Menschen, sondern nur Gott. Es bedeutet, dass das ewige Leben dem Menschen zwar geschenkt wird, aber nicht des Menschen ist, sondern nur Gottes." (Phän. der Rel., 1933, Ss. 315/316).

Hat Cullmann also nichts Neues gesagt? Das meine ich nicht. Man könnte sich schon freuen, dass diese Sachen noch einmal wieder gesagt sind, und jetzt so, dass sie Aufsehen erregt haben. Aber das ist nicht alles was es hier zu sagen gibt. Durchaus wichtig ist die Weise in der Cullmann die Lösung des Problems der Kontinuität zwischen dem irdischen Leben und dem was nach dem Tode folgt, unterstrichen hat. Van der Leeuw's Auseinandersetzung hat mich nie völlig überzeugt eben wegen des Problems der Kontinuität. Und ich blieb bei der Meinung, dass das Neue Testament beide kenne: Unsterblichkeit *und* Auferstehung. Cullmann's Studie hat mich zu der Überzeugung geführt, dass es sich im Neuen Testament tatsächlich nur um eines handelt: um Auferstehung. Und das Problem der Kontinuität wird gelöst, wenn wir das Wort des Apostels in vollem Ernst nehmen: "Ist dagegen Christus in euch, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit (Christi) willen" (Röm. viii 10). Ich bin Cullmann sehr dankbar für diese Studie. Auch freut es mich, dass in seinem Aufsatz wieder einmal betont wird, dass die "Auferstehung des Fleisches" im sogen. apostolischen Symbol nicht neutestamentlich ist.

Obgleich der Zweck dieser Arbeit Cullmann's eine Ehrebezeigung für Karl Barth ist, ist er doch nicht immer mit Barth einverstanden. Er fragt sich, ob die Auferstehungslehre von Karl Barth wohl auf der Linie der Bibel bleibt. Mit dieser Frage hat er Recht. Man soll sich aber m.M.n. auch fragen, ob es richtig ist, wenn Cullmann spricht von dem Zeugnis des Neuen Testaments betreffs Unsterblichkeit und Auferstehung. Zum Teile ist das ohne Zweifel richtig, nämlich in dieser Hinsicht, dass das Neue Testament nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern die Auferstehung der Toten lehrt. Ist es nun aber auch so , dass das Zeugnis des Neuen Testaments betreffs des *Modus quo* der Auferstehung ohne weiteres eindeutig ist? Kann man aufrechterhalten, dass es neutestamentlich ist von einem Fleischleib und von einem Geistleib zu reden? Ist die Erwartung einer neuen Erde und eines neuen Himmels neutestamentlich? Die Beantwortung dieser Fragen ist abhängig von dem, was man mit dem Wort "neutestamentlich" meint. Man kann sich dieses Wortes bedienen als Bezeichnung für jedes Phänomen, das im Neuen Testament vorkommt. In diesem Sinne ist eine Taufe zugunste der Toten neutestamentlich. Denn dieses Phänomen begegnet man im Neuen Testament (1 Kor. xv 29). Man kann aber auch mit dem Worte "neutestamentlich" etwas ganz anderes meinen, nämlich: dasjenige, was vom Neuen Testament eindeutig gelehrt wird. Und wenn man es so gebraucht, wird man nicht sagen können, dass eine Taufe zugunsten der Toten neutestamentlich ist! Sie ist sogar nicht paulinisch, obgleich wir dieses Phänomen in einem der Paulusbriefe kennen lernen. Und nun meine ich, dass man ebensowenig sagen kann, dass das Neue Testament eindeutig die Auferstehung des Leibes als Auferstehung eines Geistleibes lehrt. Dieses ist nicht das Zeugnis des Neuen Testaments, sondern das Zeugnis des Paulus. In gleicher Ebene liegt die Frage, ob die Synoptiker mit dem Reich Gottes, in dem Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen und viele mit ihnen (Matth. viii 11f. parr.) genau dasselbe meinen als der Autor des 2. Petrusbriefes und der der Johannesoffenbarung mit dem "neuen Himmel und der neuen Erde"? Wird bei der Gottesreichverkündigung des synoptischen Traditionsguts an Verwandlung

aller Materie durch die Macht des Heiligen Geistes (Th. Z. Seite 143; Immortalité etc. p. 49) gedacht? Ich glaube es kaum. Und wenn man sich fragt, ob der Dogmatiker Barth in gewissen Hinsichten noch auf der Verlängerungslinie des Neuen Testaments bleibt, dann soll man sich m.M.n. auch fragen, ob der Apostel Paulus und die Anderen mit ihren Auferstehungsgedanken in gewissen Hinsichten auf der Verlängerungslinie des ältesten christlichen Traditionsgut und damit auf der Verlängerungslinie der Verkündigung des Herrn Christi bleiben. Damit will ich die Apostel nicht zur Seite stellen. Ich bin bereit anzunehmen, dass sie unter der Leitung des Heiligen Geistes weiter ausgearbeitet haben was in der Verkündigung Christi rudimentär vorlag. Ich meine dann aber auch fragen zu dürfen ob es nicht möglich ist, dass dieser Prozess sich in der Kirche durchgesetzt hat. Wenn man es nicht wagt diese letzte Frage ohne weiteres zu verneinen, dann sind zugleich die Fragen von Entmythologisierung und Parusieverzögerung wieder in die Diskussion hineingekommen! Man könnte m.E. sagen, dass Paulus mit seiner Geistleibgedanke bestimmte Gottesreichvorstellungen entmythologisiert hat. Und wenn Barth meint, dass die Auferstehung des Geistleibes nicht nach einem langen Todesschlaf sondern gleich nach dem Tode stattfindet, dann macht er wesentlich nicht anderes. Er entmythologisiert in einer gewissen Hinsicht. Ob man diese letzte Entmythologisierung als christliche Theologie oder sogar als kirchliche Dogmatik meint annehmen zu können ist eine Frage, die nicht nur abhängig ist von Exegese, sondern auch von der christlichen Glaube. Was glaubt man von der Leitung des Heiligen Geistes?

Mit diesen Bemerkungen will ich zwei Dinge sagen: 1. wenn man vom Zeugniss des Neuen Testaments betreffs der Auferstehung redet, soll das mehr nuanciert gemacht werden als Cullmann es getan hat; und 2. man kann eine dogmatische Frage wie die, die Barth gestellt hat betreffs des Zeitpunkts der Auferstehung nicht abtun nur im Bereiche der Exegese. Ich glaube, dass Cullmann selber dieses wohl gesehen hat. Es dürfte aber doch deutlich gesagt werden, damit nicht auch an diesem Punkte Missverständnisse aus diesem Aufsatz heranwachsen.

Zum Schluss noch eines: man hat Cullmann mit Unrecht vieles vorgeworfen. Mit Recht hat er betont, dass das Neue Testament nur die Auferstehung lehrt. Und die Auferstehung soll der Gemeinde verkündigt werden. Nicht die Unsterblichkeit der Seele. Man achte aber darauf, wie das gemacht wird! Ich habe es einmal miterlebt, wie angesichts des Todes eines junges Mädchens mit den Eltern, die, wie so viele Christen, immer gelebt hatten mit der Glaube an eine unsterbliche Seele, geredet wurde vom Sterben und Auferstehen der Seele. So soll man es nicht machen; denn da wurde die Auferstehungslehre zu einer Erschütterung. Und sie soll eben unser Trost sein! Die Missverständnisse, die auf diesem Punkte in der Kirche lebendig sind, dient man mit grosser Vorsicht aus dem Wege zu schaffen!

D.

Just when this number of Novum Testamentum was on the press, Professor J. de Zwaan passed away on December 23rd 1957.

An „In Memoriam" will be published in Fasc. 3.

ANNOUNCEMENT

The death of the President of our *Editorial Board* naturally posed various problems for the editors and publishers.

It became essential to conscientiously consider ways and means of continuing the work of *Novum Testamentum.*

First and foremost, there was the problem of electing a new President to fill the post which had been left vacant. The members of the *Editorial Board* were all of the opinion that Dr. W. C. VAN UNNIK, professor at the University of Utrecht, would be the ideal choice.

Happily Prof. VAN UNNIK, when consulted, indicated his willingness to accept this task in the service of New Testament learning. The editors are glad to be able to announce this to their readers.

A naturally not all-important, yet nevertheless delightful feature is that our late chairman is to be succeeded by one of his former students.

Musselkanaal J. W. DOEVE

IN MEMORIAM

JOHANNES DE ZWAAN

June 26th, 1883 — December 23rd, 1957

De Zwaan departed this life on December 23rd, 1957, at the age of 74. There is always something unexpected about death. Also in this case; the end came quicker than could be foreseen. Though even here death cast out its shadow. Far out in fact. Those who knew De Zwaan intimately saw him deteriorate, sometimes in an extremely slow, undulating, smooth line, then again abruptly. His mental and physical strength began to fail him, especially after his retirement as professor in 1953; although it cannot be denied that it was already obvious before then that his great mental and physical vitality was declining by slow degrees. What did not decline was the intensity of his faith. In the tragic death-struggle of his last days he continued to testify that his salvation was anchored in Christ, and in Christ only. Those moments in which his spirit all but gave way and his body lay on the verge of going under were followed by moments in which he clearly and distinctly bore witness of Christ.

De Zwaan verified the truth of the words of the apostle Paul, whom he so greatly admired: Death is an enemy. He fought to the last against the steady decline of body and mind. There was no question of his giving up, no matter how difficult it was for him on occasions to persevere. But finally for him too the moment came in which he had to say with the apostle: "I have fought a good fight, I have finished my course..." Though he was also able to repeat after the apostle: "I have kept the faith; Henceforth there is laid up for me a crown of righteousness, which the Lord, the righteous judge, shall give me at that day: and not to me only, but unto all them also that love his appearing". II. Timothy iv: 7 and 8. And those who knew him may go on after his parting in the knowledge that to this man, who had not been spared suffering in his life, God will make good those words, the tenderness of which had moved him so deeply: "And God shall wipe away all tears from their eyes..." Revelation xxi: 4.

Johannes DE ZWAAN. His students thought of him not only as a great scholar but also as somebody who must have been an extremely brilliant student in his time; and indeed he had justified this reputation. Having passed through the Gymnasium Haganum —where the study of Greek was not, as one might have expected, exactly one of his favourite pastimes—he arrived in Leiden as a student in 1901, and wrote an article of international standing as early as 1905, while in 1906, not only his Dutch rendering of E. W. BURTON's Syntax of New Testament Moods and Tenses came off the press, but also the edition of the Syrian text of the treaty of Dionysios bar Salihi, "Against the Jews".

There were professors who did not always appreciate his capacity for brilliant study. That the student DE ZWAAN considered that his time could be better spent following private lectures in Neo-Greek, Syrian, Coptic and Armenian and Georgian, than in faithfully attending the lectures which were considered essential for the preparation of examinations in Theology, occasionally caused him serious difficulties. Once it even went so far that he was warned, in a letter bearing the seal of the faculty, to faithfully attend stipulated lectures in future. But for DE ZWAAN, difficulties existed to be overcome and he pursued his own course.

In DE ZWAAN as a student one can already discern the traits which were later to characterize the man and professor. With an inconceivable energy he not only came to grips with his studies, but also with other things that fascinated him. This energy remained his till shortly before his death, also this tenacity. At a time when the linguistic study of the New Testament was passing through a glorious period, he especially came to grips with this aspect of his work. This openness for that which really lives will always be characteristic of him. And it was this openness which brought him to the study of Greek because his real interest in this language—an interest; yes, more than that, a love which he maintained even unto the difficult days of his passing—only became real on finding a booklet at the the Hague book market which led him to discover the connection between classical and contemporary Greek. Openness for that which lives: hence it is that even Oriental Christianity was able to attract his attention and drew him further into the study of linguistics. That explains why DE ZWAAN could simply not limit himself to a career strictly confined to the four walls of the academy, why he had to be in his way the popularizer of science,

why he had to couple his 41 odd years as a professor to approximately 35 years as a politician, why the man who had a relatively short career as a minister in the *Nederlandse Hervormde Kerk* (Dutch Reformed Church) had to go on preaching, and continued to serve his church as an elder for many years.

His student days already portrait him in full: a man with a profound knowledge of languages, interested in the living phenomenon of the Eastern world during the first centuries of our era, while not limiting himself to the Greek world only; the man who, in studying, fathoms the depths and takes the trouble to search into manuscripts, and therefore also the man who could be fascinated by the study of text-criticism. His thesis *II Petrus en Judas* appeared in 1909, and was a lively testimony of his interest in text-criticism. And it was not simply sticking to a once chosen path that led him to maintain this interest. On the contrary, he was convinced that such fundamental labour would always continue to be of value, and that text-criticism was work which would never date. Once more it applies: He sought that which lives and continues to live.

In these things he did not shun publicity; his early publications prove it; his whole life and works proved it. It was this characteristic coupled to his wide interests that caused many to see him as imbued with the odium of immodesty. I am thoroughly convinced this was unjustified. Those who judged him in this way did not know him well. De Zwaan was a modest man by nature. Indeed he was a man who in public could give full weight to a sudden inspiration, and even with the necessary bravado. But he was also the man who was able, as professor, not only to listen to a student, but prepared, too, to consider that student's opinion carefully. In his opinion it was at very least possible that there might be something of value in the opinion of the man or woman who did not share his comprehensive knowledge and academic experience. Where lies the connection between these two extremes? In my opinion herein: De Zwaan was a modest man who disliked nothing more than the strict adherence to one's own opinion. Hence also his genuine aversion to "school-training" Indeed he did not fit in the school-system, that too is obvious out of his time as a student. He wished for nothing more than to be able to execute his alloted task—to serve. From his New Testament he had quite clearly understood that this is the task which the

Lord God imposes upon His children. In that New Testament is told with a view to the man of service, of the parable of the talents. The two slaves who traded with their talents made profits and received the grace of participation in the joy of their Lord; and the slave who did not work was cast out into the outermost darkness. De Zwaan understood exactly what was involved: one does not serve by crossing one's arms and keeping silent, but by toiling and speaking openly. When he uttered a sudden inspiration with the necessary emphasize, then that was service. For this sudden inspiration might quite easily contain the seed which might be of help in furthering the solution of a certain problem. That is why he would give this thought for consideration. And if he listened in all seriousness to a student, then that too was service. For notwithstanding its imperfections there might also be an element present in the student's opinion which could promote the solution of a certain problem, and he was perfectly prepared to consider it carefully. Modesty for De Zwaan did not lie in silence but in active service. Who realizes this begins to understand his attitude; sees too why he was prepared to rake pains in many spheres, even though the extensiveness of these activities—in human terms—might not have been to the good of science if one takes as criterion the publishing of books that are unintelligible to the layman but of high international standing. It says something for this man that he could be genuinely grateful if somebody agreed with him.

He could be difficult and sharp. Yet only if he was convinced that the man or woman whom he happened to be with was merely dabbling in science or trying to pass off contentions, which had not been thought out, as established facts. Personal opinions and convictions enjoyed his full respect, even though he might not agree with them. But he found it unacceptable if someone did not give due consideration to those facts which he considered irrefutable.

It was because of this that he suspected philosophy and dogmatics. He feared, namely, that in both these important subjects one could easily be tempted to attach too much importance to established facts. Perhaps one may disagree with him; he who judges in the way of De Zwaan, however, will have to admit that it is an opinion, and as such has the right to exist. This, nevertheless, does not detract from the fact that he had a great interest for the figure of Calvin.

This interest had a deeper background. De Zwaan was in one respect definitely not a Calvinist. Being thoroughly imbued with the belief that God's holy Will totally sways over the life of man, nevertheless he was absolutely convinced that the Calvinistic dogma of predestination was not biblical, but stoic. And he never failed to point out that Calvin's first work was a dissertation on Seneca! However, that God is *Will*—and that that Will is Love—and not a blind power or strength, was the *alpha* and *omega* of his life's conviction. It was his firm conviction that God is a moral being. In expounding this with great force, De Zwaan showed himself to be a representative of ethical theology as we knew it in the Netherlands during the second half of the 19th century and the first three decades of the 20th century. This takes us to the circle of his friends and teachers.

De Zwaan, while studying the New Testament as a student, witnessed the last years of Van Manen, the representative of the radical-critical school. Naturally the theoretical activity of radical-criticism was not able to satisfy him. Kirsopp Lake's succession to Van Manen at the University of Leiden in 1904, however, opened rich perspectives for De Zwaan. He was able to expand freely under the eminent guidance of this text-critic and linguist. Academically Lake has been of incalculable importance to De Zwaan. Spiritually the young De Zwaan stood strongly under the influence of his teacher, P. D. Chantepie de la Saussaye jr. He who remembers that this ethical theologian was also the author of the *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, later reprinted by Bertholet and Lehmann, can hardly be surprised that De Zwaan deserves to be included amongst the circle of later day ethical theologians, and that he, in his sphere, had such a lively interest for the history of religion. De Zwaan's spiritual influence was steadily limited in the last 25 years of his life as the ethical theologians in the *Nederlandse Hervormde Kerk* had to make more and more room under the influence of Karl Barth's theology in the years after 1930. It was quite impossible for him to go along with Barth's theology if only because of his distrust for the truly scientific character of dogmatics and metaphysical philosophy. That De Zwaan, however, was not simply anti-philosophical by temperament is shown through his relations with the ethical theologian and philosopher De Sopper, Boland's successor at Leiden.

After his appointment as professor of the New Testament and Early Christian Literature at Groningen in 1914—since 1912 he had worked some 18 months as *extraordinarius* in Oriental Christianity at the University of Leiden—De Zwaan made valuable contacts with his colleague, Is. van Dijk, a friend of his mentor, Chantepie de la Saussaye, a man who was of equally great importance to him. Before that he had already undergone the less significant influence of Rendel Harris and "Woodbrooke". A visit to Woodbrooke established ties with England which remained unbroken even unto his death. England was his second home.

He worked at least 15 years at Groningen alongside Van der Leeuw and Lindeboom and other important Dutch theologians. He always spoke of his time at Groningen with exceedingly great thankfulness. This was due to the academic and personal contacts which he had established at the University of Groningen, as well as to the ties he was able to establish with town and province as politician. When he was allowed to induct me as minister of a Groningen village, Holwierde, in 1950, he rejoiced at the opportunity to be in the Groningen countryside once again. And when I visited him, De Zwaan, who had spent such an important part of his life in Groningen, never neglected to ask me, whose work as minister lay in that province, about circumstances and happenings there. He had a softer spot for Groningen than many would have suspected.

In 1929 he accepted the Leiden post as successor to Windisch, and indirectly to Lake. He was allowed to serve the University of Leiden longer than that of Groningen: 18 months as *extraordinarius* and at least 24 years as *ordinarius* (1912-1914; 1929-1953). Here there were probably fewer deep personal relations with colleagues than at Groningen. But on the other hand there were the growing contacts with some of his pupils. This can be explained as follows: when he accepted the Leiden post, at the age of 46, he was mature. His need to serve science through the forming of a few New Testament scholars found greater scope here. Added to that was the fact that he became the oldest member of the faculty within 10 years, that the 2nd World War shortly afterwards caused a break in the Leiden university life, that he and his wife were deeply grieved with the sudden loss of their daughter during the war; while shortly after the war his wife was afflicted with a serious illness which caused continual anxieties.

During his years at Leiden De Zwaan realized his life-purpose through his work as a teacher in the academy, as a politician, and through stimulating work on an international level. During these years his publicistic activities took second place. A few words than regarding the first three.

As professor at a State university his teaching was in the first place presented in such a way as to be of service in the forming of future ministers of the *Nederlandse Hervormde Kerk* and the *Remonstrantse Broederschap.*[1]) His lectures were entirely directed to this end. He wanted to get his students to develop an eye for the problems in the New Testament, and at the same time he wished to develop in them the capacity to read literature critically. In his lectures on the exegesis he seldom went so far as to deal with problems of detail at great length. If he dealt with a problem of detail then one could be certain that an understanding of it was of decisive importance for the explanation of the text. During a course of lectures he wished to have read with his pupils a few pieces of not too limited length; in doing this his first aim was that his students should understand the intentions of the New Testament writers. In drawing out these intentions he always remained open to the spiritual aspects. "There is a moral to it, gentleman", was an expression one heard De Zwaan use more than once during a course of lectures. At very least, what mattered to him in this work was to form people who would know how to solve every question of detail. He wanted to teach his pupils to work in such a way that they could later, when they were set up as ministers, make progress independently in the preparation of sermons and confirmation classes.

He set about it quite differently if someone wished to study further with him. Then the lectures were no longer of such importance. De Zwaan held the view that specialization only really bears fruit when the further study leads to the student working independently in conjunction with his own ability and interest. That is why he had no fixed schedule for further study in his subject. With every student who wished to study further in his subject he would begin by ascertaining aptitude and interest through giving the student small tasks to carry out independently, and then to discuss the results of this work with him. In this way he worked further. He was only too pleased to give someone a subject for

[1]) Literal translation, Remonstrant Brotherhood; *Translator.*

closer investigation, but he was more pleased if a student came with a subject of his own accord to ask if he could investigate it more closely. For the professor, who himself had very extensive and wide interests and on many points an almost encyclopaedic knowledge, always held one goal in view: it is not the turning out of people who know commentaries by heart that counts, but the producing of independent workers. In this way DE ZWAAN, as I see it, made a valuable contribution to the exercizing of New Testament learning in the Netherlands.

I do not want to say much here, in a New Testament journal, about his work as a politician. But one cannot ignore it without misrepresenting DE ZWAAN. I have already indicated that his political activities flowed from an earnest desire to serve, where it was asked of him, with those talents he had been given. After his resignation as professor he still continued to serve as a politician, which career was crowned by his many years as a member of the Senate of the Dutch Parliament and vice-chairman of a Christian political party—the *Christelijke Historische Unie* (Christian Historic Union). His merits as a politician received royal recognition when H.M. the Queen of the Netherlands knighted him in the Order of the Netherlands Lion. He was filled with genuine gratitude at this distinction. When I went to congratulate him he told me in confidence that he was particularly overjoyed that he had received the distinction as a politician. He saw this as a reward for his energetic pursuit of his ideal: To serve as a Christian when and where this is asked of one.

That DE ZWAAN's life was dedicated to service is especially revealed in his political career. Here too light is especially thrown on his modesty. For the same DE ZWAAN who did not shun publicity as an academician, seldom spoke as a politician. Here his work was mainly internal. The occasional speech in public was a thorough, well-grounded address. I think one can explain the apparent contradiction between his academic and political appearances as follows:

The academician who works in isolation has only one means of communication with his team of fellow-workers: public oration and writing. Laying stress on a casual remark is also rendering service to learning. Then too, he was always very interested in short notes with cursory ideas of others. For the man who works within the closed circle of politicians it is quite another matter. He can bring forward those ideas which might contribute to the

forming of a definite political policy within that closed circle, and therefore has little need for publication. Just as De Zwaan was convinced that his speaking on academic matters was rendering a service to learning, so he knew with certainty that speaking on political affairs renders very seldom a service to the public cause. He saw himself called, and knew how to serve, as a political worker, but not as a political orator. That is why he mostly kept silence as a politician and only spoke when he felt himself emphatically called upon to do so.

The third aspect of De Zwaan's work in later years was the executing of stimulating work on an international level. He withdrew somewhat as publicist in those later years. He worked hard, however, to bring about an international body which might promote the study of the New Testament. In this way he became co-founder of the *Studiorum Novi Testamenti Societas*, whose welfare he held at heart. He was also intensely interested in creating publishing possibilities for others. Hence his interest in the establishing of a few periodicals: *New Testament Studies*, the organ of the *Societas*, had his keen interest; besides that he was active in creating yet another possibility for publication, out of which activity our journal *Novum Testamentum* was born. Behind all this lay the knowledge that an exchange of ideas and publications is a service to learning. Now what he still had to say was no longer so important as that, partly through his influence, possibilities should be created, whereby others might give their opinions, and what they thought fitting for the moment.

The desire to create publishing possibilities was not a new idea coming to De Zwaan in later years. For many years he had acted as chairman of the board of editors of the *Volksuniversiteitsbibliotheek* (Folk University Library). This library consists of a series of books of limited size—approximately 200 pages per volume—published by de Erven Bohn of Haarlem, giving academic authors an opportunity to explain the problems of their particular branch of learning in a way which would be understandable to the intellectual layman. Through the stimulating influence of De Zwaan several very important publications appeared in the Folk University Library (V.U.B.), busy for some years now on its second series, that already comprises more than 60 books. He himself wrote for the V.U.B. a three-volume introduction to the New Testament, a work which has even proved useful in academic teaching. In this

way DE ZWAAN was already busy with the science pocket-book long before the pocket-book made its triumphant onslaught on the post-war world.

When his friends and students presented him with the volume *Studia Paulina* (Bohn, Haarlem 1953) on the occasion of his 70th birthday on June 26th, 1953, it became clear how many good friends DE ZWAAN had at home and abroad. However, this volume does not only testify of this friendship, but also of the master's own works. The last pages are taken up by a bibliography which clearly illustrates the extent of his academic *oeuvre*. Amongst the many works there are bound to be a few which will continue to be of value. DE ZWAAN's share in the publication of the Winkler Prins' Encyclopaedia is given at the end of this bibliography, then follows the remark that he had a valuable share in the bringing about of a new translation of the bible into Dutch, published by the Dutch Bible Association in Amsterdam. The work which he did for that must not be underestimated. This translation, which will be read by the following generations of the Protestant churches in our country, is partly the translation of DE ZWAAN. That the translation has no foreword giving the names of the translators, lies completely in his line. It was the work that mattered, not the people who executed it.

Personally I commemorate DE ZWAAN with great thankfulness. It was a joy and a privilege to be allowed to study under his guidance, it was as great a joy and privilege to be allowed to work for him.

On December 23rd, 1957 he departed this life. In the announcement of death, John xv: 16 was printed as text: "Ye have not chosen me, but I have chosen you, and ordained you, that ye should go and bring forth fruit, and that your fruit should remain..." We may go forward believing in the promise that to them that are chosen and place themself at God's disposition, will be said: "Well done, thou good and faithful servant: thou hast been faithful over a few things, I will make thee ruler over many things: enter thou into the joy of thy Lord" (Matthew xxv: 21). With veneration and gratitude we commemorate DE ZWAAN, who has been as man of science and church, of teaching and politics, a minister, *verbi Divini*. And praise be God, who has given His servant strength to serve Him.

Musselkanaal, Holland. J. W. DOEVE

HARKLEAN GLEANINGS FROM MINGANA'S CATALOGUE

BY

J. DE ZWAAN †

Einleitung

Den nachfolgenden Aufsatz hat DE ZWAAN geschrieben in den Jahren vor dem zweiten Weltkrieg mit dem Ziel diese Arbeit zu veröffentlichen in „The Bulletin of the Bezan Club". So weit ist es nicht gekommen. Eben die Arbeiten eines Redaktionssekretärs — DE ZWAAN war Sekretär dieses Klubs — bleiben leicht in der Mappe! Kurz bevor er erkrankte gab er mir dieses Manuskript. Er meinte, dass es noch immer der Veröffentlichung wert sei und es könnte gut zustatten kommen, falls wir einmal noch einige Seiten Druckvorlage brauchten.

Seine Interesse in der Textkritik war immer eine sehr lebendige. Seine Inauguraldissertation war eine textkritische. Vom Anfang seiner Arbeit an hat er sich weitgehend beschäftigt mit der Studie des Syrischen. Noch in 1951 hat er, mit Recht, textkritische Arbeiten gekennzeichnet als Arbeit, die nicht veraltet — in Arcana Revelata, das Festschrift zur Gelegenheit des siebzigsten Geburtstages seines Freundes GROSHEIDE —.

Ich meine dann auch nicht besser tun zu können als jetzt diese textkritische Arbeit meines verehrten Lehrers hier posthum zu veröffentlichen.

DOEVE

Vol. I of the *Woodbrooke Catalogues* (Cambridge, Heffer & Sons, 1933) contains the Syriac and Garshuni MSS. of the Mingana Collection.

As a critical edition of the Harklean Syriac N.T. is still much to be desired, we register here some facts about the MSS. of this collection.

Harklean Gospels

Ming.	124,	A.D. ±	730,	Catalogue coll.	290sq.
—	42,	A.D.	835,	—	— 109sq.
—	497,	A.D. ±	1250,	—	— 915sq.
—	10,	A.D. ±	1300,	—	— 41sq.
—	15,	A.D. ±	1450,	—	— 52.
—	480,	A.D.	1712,	—	— 863sq.
—	105,	A.D.	1832/3,	—	— 254sq.

Harklean Gospel lectionaries

Ming.	358,	A.D. ±	900,	Catalogue p.	656.
—	176,	A.D. ±	1680,	—	— 385.

Harklean Text of the Catholic and Pauline Epistles

Ming. 42, see above.
— 525, A.D. 1898, Catalogue p. 964sq.

* * *

Very interesting is *Ming.* 124, being one of the few earliest witnesses of the Harklean:

Vat. Syr. 266, viith century (complete N.T.).
Homs Jacob. episc., A.D. 840/1 (Gospels). [1]).
Vat. Syr. 267, viiith century.
Vat. Syr. 268, viith or viiith century?

BAUMSTARK, *Gesch. Syr. Lit.* (1922), p. 188, n. 2 expressly warns against the erroneous appreciation as an 'autographon' [2]) of Thomas himself.

As the edition of WHITE (1788) was founded on the MSS. Oxford New College 333, 334 and Bodl. Or. 361 (xi century), *Ming.* 124 ranks with the above in superior age. It is a MS. of the four Gospels, defective at the end (John i 1-xviii 3, cetera desunt). It contains the *Greek in the marginal notes*, which sometimes *differ* from those in WHITE.

* * *

The date of *Vat. Syr.* 268 could be settled more satisfactorily, if facts were forthcoming about a comparatively unknown Syriac author, Rabban Daniel (BAUMSTARK, *Gesch. Syr. Lit.*, p. 283).

[1]) Paris 57 (Suppl. 16) is probably a copy, dating from A.D. 1264.
[2]) A. MAI, *Script. vet. Nova Collectio*, V (1832) suggested this.

It contains namely a *passion-harmony*, which is also found in *Ming.* 105, foll. 209a-215a [1]).

In this same MS. (fol. 215a), at the end of this harmony, a note is inserted: "*completed are the lessons of the Friday of the Crucifixion which were collected from the four Evangelists . . . They were collected by the diligence of the very illumined Rabban Mar Daniel from Beth Bathin, a village which is near Harran, and of the diligent Isaac, his disciple*". The Syriac text is in Mingana, *Cat.*, col. 258.

The same author is evidently meant in the MS. *Ming.* 112 (A.D. 1905). After the Festal Homilies of Moses bar Kepha and some other matter, the foll. 202a-203 bring a „Treatise on the difference between Holy Chrism (μύρον) and Eucharist". This is ascribed in the heading to '*Maran Daniel the Teacher*'?

Turning to BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 283, this text and the same author are mentioned as occurring in *Brit. Mus.* 841. 2°, *Vt.* 147. IV°.

BAUMSTARK thinks it "possible to *identify* our author with the Daniel who composed an "Explanation of the Liturgy of the Eucharist" (*Vat. B.* 133, III, 1°), less probable to recognize him as the Daniel, who wrote an "Introductory Essay to John Philoponus" (*Vat. Syr.* 144. XII°), or the *Mar Daniel* of whom a 'Letter on Penitential Problems' seems to carry us beyond the time of M(oses bar Kepha, † 903 A.D.)".

The last point, however, is somewhat understated, as the MS. of these 'Penitential Problems' (*Brit. Mus.* 793 (Add. 14577), 310) was written in the ixth century.

If the note in *Ming.* 105, which points to Rabban Mar Daniel as the author of the 'passion-harmony' is not mistaken, this Daniel must be earlier than e.g. Moses bar Kepha.

I cannot see an objection against his identity with the Daniel who wrote concerning Philoponus, or the Mar Daniel of the 'Penitential Problems'. BAUMSTARK's identification of him with the Daniel of the eucharistic treatise is not invalidated by it, and he failed to give any reasons for his doubts.

Assuming the (presumably) early date, it is to be noted, that the controversies between Philoponus and Severus of Antioch were hot just when the Philoxenian Syriac (508 A.D.) appeared. The interest in this 'new translation' and the controversial importance of its greater fidelity to the Greek must have heightened its attract-

[1]) See further down: Ming. 480, 358, 176.

ion between 508 and the days of Thomas of Harkel. As a 'passion-harmony' is of practical use in the Holy Week, a 'Doctor' (of the Church) or a 'Teacher' (of the Schools) must soon have felt it a duty to adapt the new translation to this use. From the Mingana Collection itself one can get support for the probability of our guess:

Ming. 358, vellum fragment, A.D. 900. Gospel lessons for the Holy Week from a Harklean Harmony.

Ming. 176, A.D. 1680. Gospel lessons for Sundays of Lent from the Harklean.

As soon as the age of our Rabban Mar Daniel of Beth Bathin can be definitely fixed, *Vat. Syr.* 268 is dated. That it never can be an 'autographon' is evident.

Secondly, this Rabban Daniel enters into the, largely anonymous, ranks of composers of 'harmonies', which is one reason more not too readily to accept 'Tatianic' filiation for various readings of a harmonistic kind, especially not if these occur in the festal division of the ecclesiastic cycle.

* * *

Another Daniel was mixed up—by Mingana—with the above problem.

The index of Mingana's *Catalogue* shows the coll. 258, 273 and 339 as one entry for Daniel (priest and monk). For Daniel of Tellé one finds again col. 339, and for a better known author, Daniel of Ṣalah, the coll. 16 and 339.

In col. 339 reference is made to *Ming.* 147, a collection of O.T. commentaries. On fol. 161a at the end of a commentary on the Psalms (foll. 96a-161a) a note is found which reads: "*From a letter of reponse which the priest Daniel composed* (and sent) *to the bishop Mar Johannes on a commentary of the Psalms*".

Now the 70 pages of commentary in front of this quotation bear the following inscription: "... *I begin to write a commentary ... and this is the commentary which was composed by our Father Daniel of Tellé*". And the subscription runs in the same way: "*Finished is also the Book of the Psalms of the King and Prophet David, which our Father Daniel of Tellé has commented ...*".

Mingana warns, col. 339, against identifying this 'Daniel of Tellé' with Daniel of Ṣalah. Yet this Daniel also wrote a letter to a Mar Johannes, who about the middle of the vith century was

abbot of the convent of Eusebius at Kafr al Bārah near Apamaea!

Now Daniel of Ṣalah's commentary was in three volumes and consisted of homilies. But an abridged form, itself also a tripartite work, each part treating 50 Psalms, was in existence and is found in *Brit. Mus. Add.* 17125, fol. 81sqq. [1]).

If this shorter form should happen to be identical with *Ming.* 147, the apocryphal Daniel "of Tellé" disappears behind the well known one of Ṣalah.

For this "of Telle" might be a mistake, seeing that the authentic Daniel afterwards was a bishop of *Tella* (cf. Wright, "Short History", p. 159). Rabban Daniel can hardly come in, since Ṣalah is well attested, and Tur 'Abdin, where it is situated, is a long way from Harran, in the neighbourhood of which place his native village Beth Bathin was found. The humble title "the priest Daniel" may be explained by the book being a work of Daniel of Ṣalah's youthful days. It is as Mingana assures, more of a spiritual kind and seemingly little "affected by the Christological controversies of the fifth century", although the author frequently refers to heretics. This might be expected in an extract from a commentary in 'homiletic' form. It could also be an early form of it, a first draft.

* * *

Ming. 42 is described in coll. 109-111. It is dated after the Gospel of Luke (fol. 133a). After John the foll. 44b-178b contain James, inscribed:

"*Again, from* πράξεις *The Letter of James the Apostle*" (half of fol. 176 has disappeared). Then follows (fol. 178b-182a) the text of ii Timothy with the heading: "*Again, the second letter of the Apostle Paul which* (he wrote) *to Timothy*". On fol. 182b a quotation from Hebrews is found, which Mingana did not specify.

According to him all these texts are Harklean. The margin contain "some glosses" and an enumeration of festivals and corresponding lessons.

---

[1]) Among the Christian Arabic MSS. of the Mingana Collection, *Cata* vol. ii, pp. 18, 19, nr. 14 was translated from Syriac into Arabic in 1730 A.D. "The wording seems to be more in harmony with the syriac text preserved in the Brit. Mus. MSS. Nos. 708-710 (Wright's *Cat. Syr. MSS. in the B. Mus.* ii, pp. 605/6) than that found in Mingana Syr. 147 foll. 91a-161a, where Commentary on the Psalms is attributed to Daniel of Tellé, and not of Salah'.

We may conclude that a variety of extracts from the larger Commentar have circulated under the original author's name (D. of Ṣalaḥ), and that I of "Tellé" never existed.

Ming. 497 is described in coll. 914-917. Its scribe gives the Syriac proper names occuring in this Harklean text in the form which they have in the Peshitta; in the margins, however, he clings to the Harklean Grecized forms.

On ff. 17b-18a Matth. xx 28, 29 is written with the interpolation (cf. Lk. xiv 8-10) ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε . . . . . καὶ ἔσται σοι χρήσιμον, which is characteristic for D (Φ) it sycu syhcl.mg. Here it is part of the Harklean text, but at the bottom of the page a note is added (in which ܡ and ܝ represent μέν and δέ): "*This occurs* (μέν) *in early MSS. which repose with us, in Luke* (δὲ) *it is told in place; under number* 38 *in canon* X.[1]). *It is* (δὲ) *found in Greek MSS., and on our conviction it was put here*". Who are the men speaking here? Paul of Tella and Thomas of Harkel perhaps?

Ming. 10 is described in coll. 41-43 and is mutilated. John is entirely missing. So is Mt. i 1-xiii 12 and large parts from Mt., Mk. and Luke, in total 136 out of 214 numbered pages.

Ming. 15 is described in col. 52. It consists of two leaves of a Harklean Gospel MS., of about 1450 A.D. pasted inside a wooden cover.

Ming. 480 is described in coll. 863-882, but only coll. 868-870 refer to the Gospels, which occupy the foll. 33b-303b of a MS. of biblical and patristic matter of 428 foll.

The inscriptions of the Gospels runs: ". . . *We write the Tetra-evangelium as edited by Thomas Harklaya, this then, which he rendered from Greek into Syriac*".

Parallel to the Gospel text runs a commentary in a minute script, full of patristic matter. Its main source is Dionysius bar Ṣalibhi (colophon on fol. 303b quoted by Mingana). The last authority quoted is Barhebraeus; among earlier ones are Julius Africanus, Origen, Hippolytus, Eusebius, etc. The Gospels are accompanied with introductory and other treatises.

Very interesting is a rubric on fol. 264b, which we shall treat separately (Mingana, c. 870).

The well known colophon by which the Harklean enterprise is dated occurs here on fol. 304a.

On fol. 307 a Harklean Gospel harmony is found for Maundy Thursday.

[1]) Syriac: ܕܡܫܠ ܘܠܟܫ. In Nestle it is 176, 10. The Syriac text of Mt. 28: 28b (the interpolation) is printed in full by Mingana, *op. cit.*, col. 915.

The MS. also contains the *Pauline Epistles* on ff. 351b-397a, and *Acts* on ff. 310b-333b, followed by the *Catholic Epistles* on ff. 334b-344a. Between these and the Pauline Corpus i and ii Clement are inserted.

The Acts are *not Harklean*, but Peshiṭta. So probably —Mingana is silent—the Epistles. The smaller Catholic Epistles most probably are Harklean. If they were in the so-called Philoxenian text, this would not have escaped Mingana's attention.

Ming. 105 is described in coll. 254-261. On ff. 41a-208b the Harklean Gospels appear with a marginal commentary, including even quotations from Ignatius of Antioch, Clement of Alexandria, Hippolytus, etc.

In the margins and at the bottom the usual apparatus (Ammoniam and Eusebian) is found, but also a *complete harmony of the Gospels*. Introductory matter as usual in such MSS.

On foll. 209a-215a the *Passion-harmony* is found which we discussed above in connection with *Vat. Syr.* 268, the supposed autographon of Thomas of Harkel.

On fol. 217 a Harklean Gospel-harmony for Maundy Thursday is inserted.

Ming. 358 (Cat., col. 656) is a vellum leaf with part of a Harḳlean Gospel-Harmony. It contains lessons for the holy week (morning and evening of Monday). It is written in Estrangela-characters of about A.D. 900. Contents: Lk. xix 41-44, Mk. xi 11, 15, 18, Lk. xxi 38, xxii 2. Evening lesson: Mk. xii 1, Mt. xxi 33, cetra desunt.

Ming. 176 is described in col. 385 as a miscellaneous collection in Syriac and Garshuni. On foll. 2b-11b it gives the Gospel lessons for the Sundays of Lent in the Harklean text.

Ming. 525 (Cat. coll. 964/5) contains the commentary of Dionysius Barṣalibhi on Acts, Cath. and Paul. Only i Peter (ff. 27a-30b) and ii Peter (foll. 30b-32a) are marked by Mingana as Harklean.

* * *

On the *Pericope Adulterae* Ming. 480, fol. 264b brings a rubric, which runs: "*This story* (σύνταξις) *is not found in all copies. Abba Mar Paule, however, found it in one of the Alexandrian copies and rendered it in Syriac as written here from the Gospel of John*".

Paul of Tella, who was the leading spirit in the translation of the Hexaplaric O.T. by order of Athanasius I, and under whose

auspices Thomas of Harkel laboured on the N.T. at the same time and the same place, viz. the Enaton-monastery near Alexandria (615-617), is, therefore, responsible for the introduction of John vii 53-viii 11 in MSS. of the Syriac N.T.

This is interesting as it confirms the hypothesis that *on Paul's initiative the Harklean enterprise* (whatever it has been: translation, revision, collation or mere annotating) *was completed*.

And this is important as it adds probability to the surmise that Thomas' work should be considered as analogous to the O.T. enterprise. For textual criticism e.g. the question, whether 'Western' copies *could* be present in the viith century in Alexandria and be still valued there by experts as authoritative, this point is very important.

* * *

On the *authorship of St. John's Gospel* the Mingana MSS. give some information which, perhaps, may be traced to the scholars who laboured in Enaton near Alexandria from 615-617 A.D.

Ming. 540 (Cat., col. 989) is a N.T. according to the Peshiṭta. Yet the Gospel of John bears (fol. 100a) this superscription: "*The holy Gospel . . . the preaching of John Minor*".

This is unhappily not repeated in the subscription (fol. 129a): "*Completed is the transcription of the holy Gospel, the preaching of John, who spoke in Greek in Bithynia* [1]). *Completed is the transcription of the four Gospels, Matthew, Mark, and Luke, and John*"

But who may be this 'lesser John' in the sphere of the N.T.? A 'Jacobus Minor' we know, the son of Alphaeus, but this 'Johannes Minor' can hardly be John Mark. So we are left with the second John of Papias who belonged to the company of Aristion (Eus., *H.E.* iii 39: ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσι) and was a contemporary of Papias' own witnesses (εἰ δέ που παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους).

Of course Eusebius' distinction between the two Johns and the ancient opposition against what became the accepted theory concerning the authorship of the ivth Gospel must be behind this note. But in which manner? One should like to bring in here the

[1]) Bithynia, however, goes better with *Luke*, e.g. 1232 (= E 545) gives as the place, where Luke's Gospel was written Ἀττικὴ τῆς Βοιωτοίας; 508 (= E 341) gives Θῆβαι αἱ ἐν Εὐβοίᾳ. Boeotia and Bithynia might be mixed up in writing.

critical and scholarly activity of Paul of Tella and his staff, for whom Greek scholarship and the tradition of Greek 'schools' (Caesarea e.g.) meant so so much.

* * *

An Euthalian sidelight either on the *chronology of St. Paul* or on the *date of St. John's Gospel* has come to us from this same circle.

In *Ming.* 343 (foll. 94a-103a) we find (Cat., c. 636) "a work containing the life of St. Paul and the division of the Pauline Epistles into chapters, etc., by Euthalius. The text of the treatise offers some variants compared with that preserved in the Bodleyan Library. The work of Euthalius was apparently translated from Greek by Thomas of Harkal himself, because on *fol.* 98*a* in a short note *added to the work*, occurs the sentence . . ."

Mingana then prints the Syriac which is given here in English:

1. *"The whole time, therefore, from that he* [= ?]
2. *"witnessed | until the year* 819 *of Alexander |*
3. *"the Macedonian* [508 A.D.], *in which this*
   "book [= ?] *was translated from Greek into*
4. 5. *"Syriac | for the first time, is* 43 | 6 *years.*

Mingana's conclusion from this text remain a mystery, as he did not argue them in the lines immediately following: "I believe that such a sentence can only be attributed to Thomas of Ḥarḳal who revised the translation of Philoxenus of Mebbug, made in A.D. 508".

We must differ from this opinion which does not seem warranted by the text.

The person meant by "he witnissed" in l. 1. must be either an Apostle or an Evangelist. As a "Life of St. Paul" precedes, it seems to be St. Paul. Against this, seemingly evident, conclusion objection must be made further on.

In l. 3. "this book" should be either the Vita Pauli which preceded to the Euthalian matter which follows. The Syriac demonstrative ܗܢܐ is not decisive.

It is improbable that Thomas of Harkel himself should have conceived the note as it stands. Why should he have dated in these words from a point of time (508), more than a century before his own, even it he were revising a "Philoxenian" text of the N.T. Mingana must have supposed that in the context "this book"

could mean the text of the Philoxenian N.T., which seems possible though not probable. But then it does *not* follow that Thomas was the author of the translation of the Euthelian material.

The *prima facie*—and, to my view, the only admissible—interpretation of the note, is, as far as we are now, this one: The "book" is the *Euthalian apparatus* (introduction, tables, etc.), *translated by Polycarp the chorepiscopus* at the initiative and under the responsibility of Philoxenus of Mabbug. Perhaps the "Vita Pauli" belonged already to the Greek text he translated. This was done in A.D. 508.

Somebody—possibly Polycarp himself—found occasion to date the "witnissing" of an Apostle by the date of this translation.

This *date* is perfectly clear: 508-436 gives A.D. *72*.

* * *

It is equally clear that *A.D. 72 applied to the chronology of St. Paul* is a very singular dating. It is not only unique, as far as I know, but well-nigh impossible.

We are obliged to look for this A.D. 72 elsewhere in MSS. and ecclesiastical tradition, and then we find e.g. in the minuscles 750 (= E 1204) and 1232 (= E 545) this year, A.D. 72, as *a dating for the witness of St. John*, on the assumption that A.D. 30 was taken as the year of the ἀνάληψις τοῦ Χριστοῦ. This date for John was apparently part of a current system of dating the Gospels, for in 508 (= E 341) John is omitted in the note that deals with these things, but 750, 1232 and 508 are unanimous in giving 38 A.D. for Matthew, 40 A.D. for Mark, and 45 A.D. for Luke [1]).

We must, therefore, understand the words "he witnessed" in l. 1. as referring to St. John [2]).

As Mingana could hardly be mistaken in the numbering of his pages, fol. 98a must contain some reference to this Apostle, sufficiently clear to mark the place for this note.

If this should not be the case, the note, as it stands, must come from *the end* of a collection of analogous material for the Gospels. But then the conclusion that Polycarp translated the Euthalian

---

[1]) The Greek texts are in Von Soden's *Schriften des N.T.*, vol. i, part i, pp. 312/313.

[2]) This difficulty would disappear if one could find another text of this note which should read in l. 4/5 (years four hundred and thirty and six) the number of years as 446. This would give 62 A.D., a good date for the Martyrium Pauli. As a conjectural emendation ܘܫܬܝܢ for ܘܫܬܝܢ (or ܡܐ for ܠܐ) is scarcely admissible.

apparatus falls, for Euthalius was only concerned with Acts, Catholic and Pauline Epistles. In that case one could imagine that e.g. Evagrius, who revised the Euthalian apparatus and worked in Caesarea in the latter half of the ivth century might have compiled in one book all the similar material for the whole of the N.T. Some unknown author might serve as well: This would land one in mere guesswork.

At all events one cannot fit A.D. 72 into a chronology of St. Paul, however ancient and erratic that may have been. A Harklean origin, in the literal sense of the adjective, cannot be ascribed to this note, unless it should prove to be an extract from another text, which was more explicit and should explain why St. John was anonymously introduced and why the Thomas should have dated John by the translation—a century ago—of another book. One should, however, like to be sure that Polycarp translated the Euthaliana and shared the responsibility for their introduction in Syriac MS. tradition with Philoxenus.

LES SENS MULTIPLES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

PAR

H. CLAVIER

Faculté de Théologie Protestante Université de Strasbourg

On se souvient de la formule scolastique:

Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia [1]).

Le développement méthodique et raisonné de cette formule de *memento* a été donné par Thomas d'Aquin, dans la Somme [2]). Dans ses savantes variations sur la gamme des sens multiples, le Moyen-Age a été jusqu'à se réclamer de Dieu qui donnerait aux choses le sens qu'Il veut [3]). Contre les fantaisies du jeu des sens multiples [4]), la Réforme en accord avec la Renaissance [5]), a voulu

[1]) Cf. André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, tome I, *art.* allégorie, anagogie, 4e éd., Paris 1937; Frederik Torm: *Hermeneutik des N.T.*, pp. 25, 32 ss., Göttingen, 1930; G. Heinrici: „Hermeneutik", *art.* in *Realencyklop. f. prot. Theol. u. K.*, Bd. 7, pp. 733 ss., Leipzig 1899.

[2]) *Ibid.* Cf. Thomas d'Aquin: *Somme...*, I q.1., a. 10.

[3]) *Ibid.* et J. Lahitton: *Theologiae Dogmaticae; theses juxta sinceram D. Thomae doctrinam*, T. I, pp. 265 ss., Paris, 1932. Le texte-clef est le suivant (*Thom. Aqu. ibid.* (I, 10)): „Auctor sacrae scripturae est Deus, in cujus potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas... Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia (sacra), quod ipsae res significatae per voces etiam significent aliquid".

[4]) Thomas d'Aquin lui-même, conformément à son principe, distingue deux grandes catégories de sens; mais il les subdivise en sens propre, métaphorique, allégorique, tropologique ou moral, anagogique ou eschatologique. Cf. Summa, *ibid.* et Lahitton: *op. cit., ibid.*

[5]) Visant la fameuse formule: Littera gesta docet, etc., Melanchthon: *Rhetorica* 1596, II (de 4 sensibus script. litterarum), écrit: „Et hoc modo omnes versus prodigiosa metamorphosi quadrifariam interpretabantur ...." On comprend que, pour s'y reconnaître, il fallût des clefs de l'Ecriture, comme celles de Tychonius, de Cassiodore ou celle d'Eucherius, la plus célèbre et la plus ridicule. Cf. Heinrici, *art. cit.* p. 733; Joh. Geffcken: „Allegory", *art.* in *Hastings Encycl. of Relig. and Ethics*, vol. 1, pp. 330 s.; E. Mangenot: *art. Allégories Bibl.*, in *D. Th. Cath.*, I, 835. Paris, 1935. Erasme: „Praef. Laurent. Vall." in *lat. N. T. adnot.*, 1505, soutient contre Grégoire le Grand et son dédain de la grammaire, que „la théologie, cette reine des sciences, ne doit pas considérer comme au-dessous d'elle de recevoir une aide nécessaire de sa servante, la grammaire".

rendre au texte son objectivité et sa dignité [1]). Elle a ainsi favorisé, sans le vouloir, certains excès de littéralisme que ne justifiaient pas ceux du symbolisme antérieur. Il est d'ailleurs curieux de constater ici que les extrêmes se touchent [2]). Une *via media* s'impose à l'examen sérieux d'un problème délicat.

Il faut d'abord se rendre compte que le jeu des sens multiples est inséparable du langage par où l'homme, dès qu'il parle, exprime sa pensée, mais ne la dévoile pas toujours tout entière, à supposer qu'il puisse jamais le faire intégralement [3]). Il lui arrive même de la voiler plus ou moins, quand il ne la masque pas délibérément. Quand Dieu, suivant la remarque de Thomas d'Aquin, donne aux choses le sens qu'il veut, il ne saurait s'agir que d'une destination, d'une finalité *in re*, non d'une désignation *in nomine*. C'est à l'homme que Dieu confie le soin de marquer d'un signe, de désigner les êtres et les choses. Cette désignation est une sorte de re-création subjective qui tend à s'objectiver [4]). L'écart entre le langage et la réalité varie au gré de l'esprit humain qui peut y affirmer son indépendance relative et y déployer sa virtuosité. Vue sous cet angle, la sémantique serait un jeu d'ombres et de lumières, suivant que l'expression s'éloigne ou se rapproche du dessein de Dieu sur la réalité qu'il éclaire en lui donnant sa vérité. Quoi qu'il en soit de cette métaphysique ou de cette théologie du langage, le développement sémantique favorise le jeu des acceptions et nuances variées qui deviennent de plus en plus nombreuses non seulement dans les mots isolés, mais dans leurs assemblages.

Les motifs et mobiles religieux sont marqués dès l'origine dans le langage humain et dans ses variations. Le jeu des sens multiples n'a pas épargné les noms divins, mais s'y est exercé avec prédilection. Il apparaît dans le double processus d'analyse et de synthèse de désintégration et de réintégration des attributs variés associés à la désignation d'un dieu. Les intuitions stoïciennes, souvent repri-

---

[1]) Cf. H. Clavier: „La Doctrine réformée sur la Parole de Dieu", in *Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes*, p. 92, Berlin 1937, et *Etudes sur le Calvinisme*, pp. 115 ss., Paris, 1936.

[2]) Cf. H. Clavier, *Et. s. le Calvin., op. cit.*, pp. 68 ss., 82 s.,110 ss.

[3]) On peut douter de la possibilité d'une adéquation parfaite, sans se porter aux excès du symbolisme kantien dont la conséquence logique serait un agnosticisme total. Il semble parfois qu'Auguste Sabatier et l'école symbolo-fidéiste aient accepté sans critique le point de vue kantien.

[4]) Le, philosophe Louis Lavelle: *La Parole et l'Ecriture*, Paris 1942, a écrit sur ce pouvoir créateur ou re-créateur du Verbe, de fort belles pages. Cf. notamment, pp. 15 ss., 32 ss., 93 ss., et *passim*.

ses, sur la *polyonymie* divine [1]) n'étaient pas sans aucun fondement. Elles coïncidaient avec l'attaque et la défense des anciens cultes menacés [2]). Le jeu n'en est plus un, mais un combat *pro aris et focis* qui s'est renouvelé dans les tournants semblables de l'histoire [3]). La lutte favorise un dualisme simpliste qui peut puiser encore à d'autres sources [4]), et qui se marque aussi par le double sens, notamment dans l'allégorie [5]).

Ces motifs ou mobiles, et d'autres, on joué dans la période hellénistique où est né le christianisme et où les écrits du Nouveau Testament ont été composés. Le jeu allégorique, sur deux cordes ou plus, est sans doute fort ancien. Il apparaît dans les oracles, les énigmes et les symbolismes divers des devins, des augures, des inspirés ou des prophètes, à des niveaux variés, en tous lieux, en tous temps. Néanmoins, le rôle de l'Hellénisme demeure considérable dans son élaboration méthodique et son extension. Aucun milieu, même le juif palestinien n'a échappé à cette influence [6]). *Volens, nolens*, et si peu que ce soit, le rabbinisme y a goûté. N'est-ce

---

[1]) Cf. GEFFCKEN: *art. cit.* in *Hast. ERE*, I, pp. 327 ss., et E. ZELLER: *Philos. der Griechen*, Vol. III, pp. 330 ss., Leipzig 1923. La *polyonymie* et la *théosyncrasie* stoïciennes sont à l'origine de la formule: *nomina-numina*, reprise plusieurs fois en religion comparée, et enfin, brillamment, par Max MÜLLER: *Introd. to the Science of Religion*, pp. 202 s. et *passim*, Londres, 1882. Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE: *L'Etude comparée des Religions*, vol. I, pp. 29 ss., 175 s., 366 s., Paris 1929.

[2]) Cf. PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.* pp. 14 ss., 29 ss.; GEFFCKEN: *art. cit.*, p. 328.

[3]) C'est ainsi que maintes interprétations bibliques, rationalistes ou autres, peuvent être considérées comme des essais plus ou moins réussis de défense d'une foi, ou d'une forme de foi, menacée.

[4]) Ainsi, à la source iranienne, en ce qui touche l'hellénisme en général, et le judaïsme plus ou moins hellénisé, en particulier.

[5]) L'allégorie, „l'autre parole" peut, en effet, répondre à une théologie, à une philosophie, à une morale dualistiques. A réalité double, double sens permanent.

[6]) C'est ce qu'on voit avec l'Essénisme et Qumrân. MILLAR-BURROWS: *Les Manuscrits de la Mer Morte*, p. 298, Paris, 1957 s'accorde avec DUPONT-SOMMER: *L'Instruction sur les deux esprits...*, *art. Rev. Hist. d. Relig.* T. CXLII, (1952, II), pp. 5 ss., pour estimer que la section du Manuel de Discipline sur les deux esprits est peut-être le document juif qui manifeste le plus clairement l'influence iranienne, élément important du syncrétisme hellénistique. D'autre part, dans les *Rouleaux de la Mer Morte* comme dans le *Document de Damas*, l'interprétation des Écritures ne tient pas compte de leur véritable sens et verse dans l'allégorie pour les adapter aux événements et aux soucis du moment. MILLAR BURROWS: *op. cit.* p. 285, fait observer avec juste raison que le sectarisme de tous les temps a souvent fait de même, jusqu'aujourd'hui, et en donne un exemple contemporain.

pas le cas lorsqu'il affirme: „Comme le marteau fait jaillir beaucoup d'étincelles, ainsi la parole de l'Ecriture a de nombreux sens" [1]?

Dans cet usage accru et généralisé des doubles-sens ou sens multiples, il serait a priori surprenant que le Nouveau Testament fût, pour ainsi dire, hors jeu. S'il entre en cause, on peut s'attendre que ce soit de manières variées, suivant ses auteurs. Selon toutes probabilités, les écrits où il sera le plus facile de déceler des significations multiples ménagées et maniées avec intention, seront ceux qui auraient pu subir une influence alexandrine [2]). Tel paraît être, en première ligne, le cas du quatrième évangile.

Le Quatrième Evangile est, par excellence, „le Livre des Signes" [3]), c'est à dire des sens multiples à découvrir sous les mêmes mots, les mêmes phrases, les mêmes récits. Qu'il y ait là, au sens propre, de l'*allégorie* [4]), c'est ce qu'il est difficile de nier, bien que les parallèles philoniens n'autorisent nullement à en confondre les sources et l'esprit [5]). Un Alexandrin comme Origène exagérait, sans doute, ce trait commun; mais il vivait encore dans un milieu semblable, et saisissait des relations qui parfois nous échappent [6]).

Chaque épisode johannique est présenté et médité de telle manière, en dialogues ou en monologues, qu'il suggère une gamme de vérités dont la plus haute n'est perceptible qu'au meneur de jeu, c'est à dire au Logos incarné, devenu Jésus-Christ, et à ceux qui sont entrés dans sa communion [7]). Cette suggestion d'une vérité à plusieurs degrés ne va pas sans *quiproquos* et sans *ironie* à l'égard de ceux qui perdent pied d'un degré à l'autre [8]).

---

[1]) Cf b Sanh. 34 a; b Schab. 88 b; M Ex. xv 12, d'ap. Friedr. Büchsel: *art.* ἀλληγορέω, in *Th. W. z. N. T.*, I, 263, Stuttgart, 1932.

[2]) Cette influence, à un degré quelconque, est difficilement contestable quand il s'agit du johannisme et de l'épître aux Hébreux.

[3]) "The Book of Signs". Cf. C. H. Dodd: *The Interpretation of the 4th Gospel*, pp. 297 ss., Cambridge 1953.

[4]) Sur le symbolisme et les allégories johanniques, cf. Dodd: *op. cit.* pp. 133 ss.

[5]) *Ibid.*, pp. 55, 60, 84, 86, 90. Sur l'alexandrinisme et les jeux de l'allégorie chez Philon, cf. E. bréhier: *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, pp. 35 ss, 41 ss, 48 ss., Paris, 1924. (2e éd.).

[6]) Sur l'exégèse d'Origène et sa pénétration, en dépit de certains excès, cf. E. de Faye: *Origène*, vol. III, Paris 1930; un exemple en est donné dans *Neutest. Stud. f. R. Bultmann*, pp. 94 s., 105 ss. (H. Clavier: Πέτρος καὶ πέτρα), Berlin 1954.

[7]) Sur la gamme des vérités sous les signes, cf. Dodd: *op. cit.*, pp. 84 s.

[8]) Les jeux de l'ironie sur la gamme des vérités sont analysés finement par V. Jankélévitch: *L'Ironie*, pp. 40 ss., Paris, 1936. L'ironie johannique dans les quiproquos est mise en lumière par Rudolf Bultmann: *Das Evang*

C'est ce qui apparaît dès les *Noces de Cana*, qui marquent le commencement des signes [1]). Il n'est pas totalement exclu que la tradition johannique [2]) ait retenu le souvenir d'un incident de ce genre qui se serait effectivement passé au début du ministère de Jésus. Quel qu'ait pu être le fait dans sa réalité objective et sensible, il a été habillé par l'évangéliste. Celui-ci entend, sans doute, signifier, dès le début des signes, que même en son incarnation, Jésus demeure le Logos, avec ses pleins pouvoirs sur la création [3]). Mais ni le fait, ni le prodige ne sont le seul souci de l'auteur. L'épisode, tel qu'il le présente, comporte toute une gamme de significations et de suggestions sur lesquelles il joue avec virtuosité. C'est ainsi qu'il peut y avoir eu des noces à Cana, avec les personnages mentionnés, avec du vin et même de l'eau, avec une intervention efficace de Jésus au moment où certains des convives commençaient à y voir grand. Cette trame acceptable n'importerait d'ailleurs à l'évangéliste que dans la mesure où il peut broder sur elle. La mère de Jésus pourrait être Marie, et, en même temps, la tradition juive, „l'Eglise juive" qui l'a nourri [4]). Il peut y avoir eu de l'eau, chimiquement H^2O, et, dans cette eau, le judaïsme de Moïse, celui de Jean-Baptiste, le précurseur, avec son baptême qui n'est que d'eau [5]). Il peut y avoir eu réellement du vin, du fruit de la vigne, comme celui de la Cène [6]), et, dans ce vin, l'Evangile, la Nouvelle Alliance, le sang de la nouvelle alliance. Déjà dans les

---

d. Johan. pp. 89, 314, Göttingen 1950 (11e éd.). Cf. H. Clavier: „L'Ironie dans le 4e Evangile", *passim*, in *Texte und Untersuchungen*, Berlin, 1958.

[1]) Jean ii 11: ἀρχὴ τῶν σημείων.

[2]) La valeur relative de l'information johannique dans son évidente utilisation, est généralement admise, bien que très diversement. La thèse de l'invention mythique est aujourd'hui moins en honneur qu'au temps d'Alfred Loisy: *Le 4ème Evangile*, Paris 1903.

[3]) Il est manifeste, en effet, que la pensée du Prologue se retrouve ici, comme dans tout l'Evangile, malgré une opinion curieuse, et très peu suivie, de Adolf Harnack: *Ueber d. Verhältniss d. Prologs d. 4ten Evang. z. ganz. Werk*, in Z. f. Th. u. K., 1905, pp. 189-231.

[4]) Jean Réville: *La Doctrine du Logos dans le 4e Evang. et ds. les oeuvres de Philon*, p. 157, Paris 1881, se demandait „si divers personnages, tels que la mère de Jésus aux noces de Cana, Nicodème, la femme samaritaine, Lazare, ne sont pas des êtres symboliques, parce qu'il est impossible de considérer les scènes où ils paraissent comme des scènes historiques". On ne voit pas qu'il soit impossible d'admettre un substratum réel sous l'utilisation symbolique avec ses variations. De toutes façons, ce n'est pas dans ce substratum éventuel que gît l'intérêt principal des noces de Cana.

[5]) Cf. Marc i 8 et parall.

[6]) Cf. Marc xiv 25 et parall.

Synoptiques, Jésus, après s'être servi d'une image nuptiale, compare au vin qui fermente son message et son ordre nouveaux [1]). Mais quand on considère le symbolisme johannique, on s'aperçoit que l'alexandrinisme et peut-être Philon sont passés par là, vraisemblablement. Ce ne serait cependant pas au point que l'intervalle des métaphores ou des allégories fût, et de loin, aussi distant dans le 4ème évangile, non plus que l'ésotérisme qui en découle. Si le Moïse philonien cultive délibérément le symbole pour fixer à la lettre ceux qui sont incapables de pousser plus avant, et mener à l'esprit quelques initiés [2]), le Jésus johannique voudrait y attirer tous les hommes [3]). Mais cela n'arrivera que plus tard. En attendant, c'est l'incompréhension et l'incapacité des auditeurs qui frappent [4]). Les principaux intéressés n'y comprennent rien. L'aporie du chef de table est totale et s'exprime comiquement [5]), mais, en même temps, sans qu'il s'en doute, prophétiquement [6]).

On pourrait dire: *ab uno disce omnia.* Mais voici encore quelques exemples, parmi les plus saillants:

L'Expulsion des vendeurs du temple [7]) est suivie d'un dialogue caractéristique de la manière, du style, de la pensée johanniques. Le jeu des sens multiples engendre le *quiproquo*; l'annonce voilée des grands faits rédempteurs y est faite dans une perspective croissante. L'ironie perce à travers l'équivoque du σημεῖον, au verset 18. Les Juifs demandent un prodige, et Jésus feint de leur en accorder un dont il sait bien qu'ils le refuseront avec indignation. En réalité, c'est un autre, d'un ordre différent, qu'il signifie, sans qu'ils s'en rendent compte, les laissant se débattre dans une confusion ridicule. Ils en feront plus tard un chef d'accusation devant le sanhédrin [8]). Il semble que ce soit Etienne qui ait le mieux compris cette parole à quiproquos multiples, de nouveau

---

[1]) Cf. Marc ii 22 et parall.

[2]) Comp. Jean xii 32 et *Philon*: *Qu. D. immut.*, I, 280; *De conf. lingu.* I, 419, 426.

[3]) Cf. Jean xii 16, 32; xiv 26; xvi 12-14.

[4]) Cf. Jean ii 22, et comp. vi 48; vii 35; viii 22, 48, 57; xi 13; xiii 29; xiv 5; xvi 17, etc.

[5]) Cf. Jean ii 9, 10.

[6]) L'Epoux par excellence, le Christ, changera en un vin généreux l'eau de la Loi, ou du Baptiste (l'ami de l'époux, Jean iii 29), dans une économie nouvelle. C'est Lui qui scellera par son sang cette οἰκονομία, avant de manifester pleinement sa gloire.

[7]) Jean ii 13 ss.

[8]) Cf. Marc xiv 58; Matth. xxvi 61.

déformée par ses accusateurs [1]): „Détruisez ce temple, et en trois jours, je le relèverai" [2]).

L'un des cas les plus typiques est celui de *Caïphe* [3]). Grand-prêtre et Sadducéen féru de libre-arbitre, il annonce involontairement, sans même s'en rendre compte, la fin de son sacerdoce par le sacrifice unique et rédempteur de Jésus pour tous. Le mot de Caïphe est rappelé au cours du *procès juif* pour en démasquer la parodie de justice et le sens caché [4]). De même, dans le *procès romain*, les réponses, les décisions apparentes de Pilate ont une signification qu'il ignore [5]). Pris dans un évènement qui le dépasse, *Pilate* n'est qu'un fantoche dont les efforts pour délivrer Jésus ne peuvent aboutir. Il l'est à tel point, comme les autre comparses du Mystère sacré, que le sens vrai de ses mots lui échappe et que, douteur de toute vérité, il profère, sans le savoir, celle-ci qui est essentielle: Voici l'Homme [6])! Ainsi, *l'Ecce Homo* révélateur est prononcé par un païen qui n'en sait rien à la face des Juifs qui ne comprennent pas. Et pourtant, dans ce mot retentissent les échos *d'Anthropos*, *d'Enosh*, de *Bar-Nasha*, de plus lointains encore, sur un thème nouveau. Mais le seul à comprendre est ici le meneur de jeu, pour le moment roi dérisoire à la couronne d'épines, et, néanmoins, le Roi par excellence, l'Homme dans sa nature essentielle, éternelle.

Le jeu des sens multiples culmine avec *l'inscription sur la Croix*. Sans mesurer la portée de son geste, et en s'y entêtant [7]), Pilate commande le *titulus* en trois langues, afin que nul n'en ignore: *Jésus de Nazareth, roi des Juifs*. Par l'ironie insultante de cette inscription, Pilate entend bien se venger des Juifs qui l'ont entraîné dans cette maudite affaire, à son corps défendant. Mais l'ironie porte plus loin, qu'il ne croit, et, une fois encore, elle finit par se retourner contre lui. Jouant sur la gamme des significations, l'évangéliste suggère simultanément plusieurs vérités sous la raillerie du Romain. Le titulus est comme un reçu qui fait perdre aux intéressés tout espoir de récupération [8]). Ce que la Croix signifie

[1]) Cf. Actes vi 14; vii 47-50.
[2]) Jean ii 19.
[3]) Jean xi 49-53.
[4]) Cf. Jean xviii 14, 28.
[5]) Cf. Jean xviii 39, 40; xix 1-5, 19-22.
[6]) Jean xix 5. Dans la bouche de Pilate, c'est le sens vulgaire qui prévaut, accentué, sans doute, par le geste et l'intonation: Voici l'homme (l'individu, le type)!
[7]) Cf. Jean xix 22: ὁ γέγραφα γέγραφα.
[8]) Ainsi, en Matth. vi 2, 5, les hypocrites ont déjà donné le reçu de leur

est définitif. Ce que, successivement, chaque σημεῖον avait fait pressentir se réalise enfin: élevé de la terre sur la Croix, et par elle, en sa gloire, Jésus attirera tous les hommes à Lui [1]). C'est ici que, par une ironie de Dieu, éclate pour toujours la seigneurie du Christ. Et le prophète de cette Vérité, involontaire et inconscient comme l'était Caïphe, le grand prêtre juif, c'est Pilate, le proconsul romain [2]).

Il serait difficile de nier toute influence hellénistique, et même alexandrine, sur cette manière de pratiquer le jeu des sens multiples. Il faut se souvenir que les rabbins eux-mêmes n'y ont pas totalement échappé [3]). Mais il y a aussi l'action du prophétisme hébreu où la parole et le geste symboliques annoncent et préfigurent une intervention de Dieu [4]). Il y a surtout la notion capitale d'une *Histoire divine* qui s'effectue dans l'essentielle réalité, et qui transparaît au travers des évènements humains. Cette dans cette perspective, *sub specie aeternitatis*, que ceux-ci doivent être envisagés [5]). Le σημεῖον s'attache à cette éternité qui entre dans le temps, avec le passé primordial et l'avenir lointain, *en voie de réalisation* [6]).

L'épître aux Hébreux a puisé aux mêmes sources hellénistiques, et proprement alexandrines [7]). Sa manière d'envisager l'ancienne alliance comme une parabole (παραβολή) de la nouvelle [8]) marque à la fois la ressemblance et la différence avec l'exégèse de Philon. La recherche des sens multiples en Palestine s'attache davantage à des minuties littérales, dans les phrases, les mots, les lettres, les chiffres. Elle triomphe dans *le genre apocalyptique* dont nous avons plusieurs exemples dans le Nouveau Testament [9]). L'alexandrinisme

---

récompense. (Sur le sens de ἀπέχουσιν en Matth. vi 2, 5 cf. A. Deissmann: *Licht vom Osten*, pp. 88 ss, Tubingue 1923 (4e éd.).

[1]) Cf. Jean xii 32, et *supra*, *note* 32.

[2]) Sur l'ironie suprême qui pénètre ou transcende les paroles et les gestes de Caïphe et de Pilate, cf. notamment: Dodd: *op. cit.* pp. 368, 436 s. et Bultmann: *op. cit.*, pp. 314, 509, 518.

[3]) Cf. *supra*, p. 3, notes 4, 5, 6 et p. 4, n. 1.

[4]) Ainsi dans Esaïe xx 2ss.; Jérémie xiii 1 ss., etc.

[5]) Sur les ressemblances et les différences de la notion d'éternité dans le Johannisme et chez Philon, cf. Dodd: *op. cit*, pp. 60 s., 150.

[6]) Cf. H. Clavier: *L'Expérience de la Vie Eternelle*, pp. 131-155, Paris, 1923, où l'importance de ce point de vue était signalée, pour la compréhension non seulement du Johannisme, mais de l'enseignement évangélique en général.

[7]) Cf. Eugène Ménégoz: *La Théologie de l'épître aux Hébreux*, pp. 197 ss., Paris 1894.

[8]) Cf. Hébreux ix 9 et comp. xi 19.

[9]) Non seulement dans l'Apocalypse johannique, mais dans „la petite apocalypse" synoptique, et dans plusieurs passages des Epîtres.

n'en est certes pas indemne; mais il vise habituellement un peu plus haut. Il regarde aux hommes, à leur caractère, à leurs actes, à leurs institutions comme représentant un idéal moral ou religieux. Le double sens devient typologique. C'est très souvent l'orientation des allégories philoniennes, avec les échos de Platon qui résonnent encore dans le syncrétisme hellénistique [2]). Ces échos ne sont pas éteints dans la typologie de l'épître aux Hébreux, comme en fait foi, par exemple, l'interprétation de Melchisédek [3]). Mais la perspective chrétienne, qui est l'élément essentiellement nouveau, est un plus solide garde-fou contre les excès de l'idéalisme dont Philon ne s'est pas aussi bien préservé [4]). On a pensé que l'absence admise du Logos au sens philonien, et même johannique, était ici caractéristique [5]). Mais on peut contester l'admission préalable sur laquelle se fonde ce jugement. Le jeu des sens multiples a pu, en effet, s'exercer sur l'emploi de l'expression ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ dans le premier passage de l'épître aux Hébreux où on la rencontre [6]), et même dans le second [7]). Les exégètes qui voient dans le Logos de Dieu suivant cette épître, les acceptions déjà variées de voix, révélation, message, enseignement de Dieu [8]), pourraient avoir raison de discerner telle ou telle de ces nuances, mais tort d'en exclure d'autres, d'ordre métaphysique et christologique. Tel serait d'abord le cas en présence du premier texte, où le Logos τομώτερος constitue un parallèle frappant au Logos τομεύς de Philon [1]). Dans les sept

[1]) Cf. Dodd: *op. cit.*, pp. 61, 65 ss., 139, 150, 171 ss.

[2]) Cf. Ménégoz: *op. cit.*, p. 216.

[3]) *Ibid.*, p. 217.

[4]) Telle est l'opinion de la quasi-unanimité des interprètes. Elle nous paraît contestable. Cf. H. Clavier: „Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ dans l'Epître aux Hébreux", in *Symp. in hon. T. W. Manson*, Cambridge, 1958.

[5]) Hébreux iv 12.

[6]) Hébreux xiii 7.

[7]) Ainsi, Eugène Ménégoz: *op. cit.*, p. 199, opte pour „voix de Dieu", par analogie avec φωνή αὐτοῦ en iii 7 et iv 7. Dans tout ce passage, il ne serait question que de Dieu et de sa parole, non du Fils de Dieu. D'après Otto Michel: *Der Brief an die Hebräer*, pp. 51-54, Göttingen 1936, il s'agit de la parole de Dieu qui, dans l'épître, est, tour à tour, ἐπαγγελία (iv 1), ὅρκος (vi 16), ὁρκομοσία (vii 20), παράκλησις (xii 5). Jules Lebreton: *Hist. du dogme de la Trinité*, I, 626, Paris 1927, croit que „au contraire (de Philon), l'auteur de l'épître aux Hébreux ne parle pas ici du Verbe, ni du Fils de Dieu, mais de la parole révélatrice". Pour Calvin: *Comment. ad loc.*, il s'agit de la parole de Dieu enseignée ou prêchée. Hans Windisch: *Der Hebräerbrief*, p. 37, Tübingen 1913, reconnaît qu'il y a là une forte personnification, „fast hypostatisch angeschaut", mais sans relation, pense-t-il, avec le Fils.

[8]) Le terme de τομεύς = coupeur, trancheur, diviseur, appliqué au Logos,

passages qui nous ont été conservés d'Origène, où il cite et commente ce texte [1]), le grand Alexandrin souligne tantôt l'une, tantôt l'autre de ces nuances [2]). Il semble qu'il ait ainsi magistralement calqué sa pensée sur celle de l'auteur sacré qui était un Alexandrin mesuré. Il est permis de croire que le plus génial, peut-être, des exégètes patristiques apercevait ainsi la gamme des sens et des nuances sur laquelle pouvait jouer l'auteur. Il est probable qu'il en usait lui-même plus méthodiquement dans son Commentaire général, qui n'a pas été jusqu'ici retrouvé, sur l'épître aux Hébreux.

Si l'on passe à Hébreux xiii 17, il ne semble pas qu'aucun auteur moderne ait vu ici dans le logos de Dieu autre chose que le message biblique. La perte du Commentaire d'Origène ne peut être suppléée par des citations. Mais il est peu vraisemblable que la perspicacité de l'Alexandrin ait été mise en défaut devant le hiatus évident que crée ce sens exclusif, et qui ne manque pas d'embarrasser les commentateurs [3]). La première traduction qui s'offre à nos pensées

---

se rencontre six fois dans le traité sur l'Héritier des choses divines, dont le titre complet montre l'importance que Philon attache à cette notion: περὶ τοῦ τίς τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς. Cf. *Phil. Alex. Op., éd. P. Wendland* (1898), III, 30, 31, 32, 38, 49, 51 (§§ 130, 131, 140, 165, 215, 225). La notion même est exprimée plus souvent encore par le verbe τέμνειν et par le substantif τομή, non seulement dans ce traité, mais dans d'autres. Par contre, l'adjectif τομός, employé au comparatif en Hébr. iv 12, paraît absent chez Philon. Il est toutefois, évident que τομεύς en est un synonyme très proche. Le texte philonien qui présente le parallèle le plus frappant du texte d'Hébr. iv 12 est dans le traité mentionné, *ed. cit.*, §§ 130, 131, pp. 30, 31. Le Logos y est comparé à un tranchet sans cesse aiguisé pour remplir son office permanent de séparation, de coupure ou de distinction. Il pénètre ainsi jusqu'à l'impénétrable, jusqu'à l'indivisible et partage ce qui semble ne point avoir de parties. Il tranche au beau milieu de chacune des facultés humaines; il sépare dans l'âme ce qui est raisonnable de ce qui ne l'est pas, dans la parole ce qui est vrai de ce qui est faux, dans l'expérience sensible, ce qui atteint l'intelligence de ce qui est inintelligible.

[1]) Cf. *Origenis Opera omnia, Comm.* 1 Thess. iv 15; Rom. viii 31; xii 6 *In Gen. Hom.* 30; *in Lev. Hom.* 16; *ad Martyr.* 15, 37.

[2]) Il semble que l'interprétation théologique où le λόγος τομώτερος est le Christ, fils de Dieu, ne soit jamais absente, et qu'elle soit prévalente dans trois au moins, sur sept de ces textes.

[3]) Héring: *Comment. s. l'ép. aux Hébreux*, p. 123, Neuchâtel, 1955, trouve que le verset 8 se rattache mal à ce qui précède, ainsi, d'ailleurs, qu'à la suite. Nous serions „en présence de quelque chose comme une formule liturgique, qui doit terminer la première section de cette exhortation, laquelle devait peut-être primitivement clore l'épître". Edouard Reuss: *La Bible les épîtres cathol.* p. 102, Paris 1878, y voyait „une espèce de devise qui résume la pensée chrétienne".

analytiques dans un pareil contexte, est sans doute celle de message divin, enseigné ou prêché; mais en quoi cette signification apparente et certaine pouvait-elle empêcher l'auteur de sous-entendre, en même temps, le *Logos* éternel qui remplit ce message et l'anime? Et qui, sur cette pente, aurait pu retenir l'Alexandrin juif et chrétien de monter jusqu'au point culminant de cette révélation qui, pour lui, ne pouvait être que Jésus-Christ, le même, hier, aujourd'hui, éternellement? [1].

On a déjà fait allusion au *genre apocalyptique* tel qu'il se manifeste dans le dernier livre du Nouveau Testament, et dans quelques passages des Evangiles ou des Epîtres [2]). Le genre n'est pas limité au judaïsme, et l'Iran semble avoir été son terrain de choix; mais la manière juive de le traiter présente des traits caractéristiques, notamment dans le jeu subtil des doubles sens avec ses minuties littérales [3]). Le rabbinisme en est affligé non seulement dans ses fantaisies apocalyptiques, mais dans son herméneutique habituelle.

Paul a été à l'école des rabbins, et s'en est parfois souvenu en sacrifiant, occasionnellement, à leurs jeux subtils. Les arguties sur la signification d'Agar et de Sara [4]) pour figurer les deux alliances, sont de la plus pure veine rabbinique. De même, les ratiocinations sur le singulier σπέρμα, la semence d'Abraham qui voudrait dire le Christ [5]). Du rabbinisme au philonisme, l'intervalle n'est pas toujours très grand, et Paul semble l'avoir franchi dans son exégèse de Deut. xxv 4: „Tu n'emmuselleras pas le boeuf qui foule le grain". „Dieu se soucie-t-il des boeufs?", fait-il observer aussitôt, „N'est-ce pas, en réalité, pour nous qu'il dit cela?" [6]). Et Paul en tire argument en faveur du missionnaire chrétien qui doit avoir droit à son entretien. On croirait à la transposition dans le cadre chrétien, d'un jeu de double sens préludant au Talmud. Mais on rencontre chez Philon un parallèle très proche sur Exode xxii 26,

---

[1]) Hébr. xiii 8: Ἰ. Χ. ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

[2]) Cf. *supra*, p. 9, note 1.

[3]) Sur les procédés et les méthodes du Judaïsme rabbinique cf. DODD: *op. cit.* pp. 74 ss; W. D. DAVIES: *Paul and Rabbinic Judaism, passim*, London, 1948. Sur les calculs apocalyptiques, cf. J. BONSIRVEN: *Le Judaïsme palestinien au temps de J. C.*, I, 393 ss., Paris 1934. Sur la *Gematria*, cf. Saul LIEBERMAN: *Hellenism in Jewish Palestine*, pp. 72 ss., New-York, 1950. Le chiffre de la Bête, en Apoc. xiii 18, est un exemple classique de ces jeux savants.

[4]) Cf. Galates iv 21-31.

[5]) Cf. Gal. iii 16.

[6]) 1 Cor. ix 9, 10.

où il est question d'un vêtement pris en gage, et qui doit être rendu avant le coucher du soleil [1]). „Dieu s'occupe-t-il de tels détails vestimentaires?", fait observer Philon. Il y a donc là un sens caché à découvrir qui soit valable pour nous. Le vêtement, c'est la Parole protectrice. De même la comparaison du Christ au rocher qui, d'après une tradition haggadique, suivait Israël au désert [2]), trouve un paralléle chez Philon où ce rocher est le Logos [3]).

L'exégèse typologique de l'Ancien Testament est loin d'être aussi élaborée chez Paul que chez l'auteur de l'épître aux Hébreux. Et, cependant, Paul est le seul à employer, et à plusieurs reprises, le mot τύπος dans cette perspective [4]). Il est vrai que l'on trouve ἀντίτυπος une fois dans Hb. et une fois dans 1 Pi. [5]), sous le même éclairage. Paul estime donc aussi que l'Ecriture a plusieurs sens, dont un que les Juifs ne comprennent pas, tant que le voile de Moïse s'étend encore sur leur lecture de l'Ancien Testament; mais ce voile disparaît en Christ [6]). Cette lecture acquiert alors une valeur typique [7]); nous sommes très près de la notion de παραβολή dans l'épître aux Hébreux [8]). Si Paul ne se laisse pas entraîner davantage sur la pente des subtilités rabbiniques où glisse aussi parfois l'alexandrinisme, c'est à sa forte inspiration qu'il le doit. Mais cette inspiration qu'il croit tenir directement de Christ, donne souvent un tour très personnel à sa compréhension de l'Ecriture et du sens caché qu'elle recouvre [9]).

„Nous, nous avons la pensée de Christ," disait Paul [10]). On aimerait savoir ce que *Jésus* pensait de l'Ecriture, quel sens il lui donnait, comment il utilisait lui-même, dans son enseignement, les ressources variées du langage.

Ce qui frappait dans l'enseignement de Jésus, c'est qu'il n'avait rien de scolaire, c'est à dire, dans son cadre, de rabbinique [11]). S'il

[1]) Philon: *de Somniis.*
[2]) Cf. 1 Cor. x 4.
[3]) Cf. Philon: *De Leg. Alleg.*, II, 86; *Vita Mos.*, § 166; *Quod Deter.*, §§ 115-118.
[4]) Cf. Rom. v 14; 1 Cor. x 6, 11.
[5]) Cf. Hébr. ix 24; 1 Pi. iii 21.
[6]) Cf. 2 Cor. iii 12-18.
[7]) Cf. 1 Cor. x 6, 11; comp. Rom. xv 4; 1 Cor. ix 10.
[8]) Cf. *supra*, p. 8, note 9.
[9]) Il pourrait en être ainsi de l'interprétation de Deut. xxx 11-14 dans Rom. x 5 ss. Cf. Torm: *op. cit.* p. 221. Philon: *de Cherubim*, revendique des inspirations directes de Dieu dans son exégèse allégorique. Sur bien des points, il croit tenir son information d'un mystérieux Voyant.
[10]) 1 Cor. ii 16.
[11]) Cf. Matth. vii 29; comp. Marc i 22, 27; Jean vii 46.

a pu se servir parfois, pour confondre ses adversaires, d'une exégèse analogue à la leur, ce ne fut qu'avec modération et rarement [1]), peut-être *cum grano salis* [2]). Son respect pour l'Ecriture, en même temps que sa liberté d'interprétation s'expriment dans le Sermon sur la Montagne [3]). Mais il se garde aussi bien du culte de la lettre que des explications symboliques. On est avec lui dans un tout autre monde que celui des rabbins ou celui des Alexandrins. Il a les yeux sans cesse fixés sur Dieu qui inspire l'Ecriture et qui regarde au coeur. Sous le sens apparent dont se réclame une pratique superficielle et pharisaïque, il va droit au vrai sens dont les prophètes avaient eu l'intuition, et qu'il met en lumière: celui qu'exige et qui exige un culte en esprit, en vérité, en amour [4]). Il revendique en même temps pour sa propre personne un droit prioritaire d'interprétation et d'application: „Mais moi, je vous dis . . . " [5]). „Le Fils de l'Homme est Maître, même du Sabbat" [6]).

Jésus a refusé d'accorder un σημεῖον [7]). Il ne s'agit pas ici d'un signe au sens johannique, mais d'un prodige apparemment démonstratif, et qui, au fond, ne prouverait pas plus qu'il n'agirait. Le σημεῖον au sens prophétique est certainement présent dans la tradition synoptique. Il l'est quand Jésus chasse les vendeurs du temple [8]). Certains développements johanniques sont déjà esquissés dans la multiplication des pains selon Marc [9]). Le „secret messianique" produit le double sens [10]).

---

[1]) Peut-être dans l'exégèse du Psaume cx 1, en Matth. xxii 41-46 et parall.

[2]) D'après Matth. xxii 41, c'est Jésus qui a pris l'initiative dans la controverse sur le Ps. cx 1, vraie *crux interpretum* quand on l'attribue à David, suivant l'opinion générale du temps. Ce n'est sans doute pas sans ironie que Jésus s'informe auprès des pharisiens, pour les laisser ensuite dans l'embarras: „Et depuis ce jour là, nul n'osa plus l'interroger" (v. 46).

L'utilisation par Jésus de croyances populaires, eschatologiques ou autres, peut avoir été pratiquée *cum grano salis*. Ainsi dans le récit de l'homme riche et du pauvre Lazare, en Luc. xvi 19-31.

[3]) Cf. Matth. v 17-19, et 22, 28, 32, 34, 39, 44: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. Sur l'attitude de Jésus vis à vis de l'A. T., cf. entre autres: R. Bultmann: *Theol. d. N. T.*, 2e éd., pp. 14 ss, Tübingen, 1954.

[4]) *Ibid.* Cf. Jean iv 23, 24.

[5]) *Ibid.*

[6]) *Ibid.* et Marc ii 28 & *parall.*

[7]) Cf. Matth. xii 39 & *parall.*

[8]) Cf. Marc xi 15 ss & *parall.*

[9]) Cf. Marc vi 30-44 et viii 1-21. H. Clavier: „La Multiplication des pains dans le Ministère de Jésus", in *Texte und Untersuchungen*, Berlin 1958.

[10]) Il y a même jeu sur trois sens: Messie davidique, Fils de l'Homme, Serviteur de Dieu.

Enfin, dans son enseignement, Jésus use parfois de l'ironie, et souvent de la parabole. L'une et l'autre impliquent naturellement une multiplicité de sens. *L'ironie* synoptique est généralement bien différente de l'ironie johannique qui frise parfois la mystification mythique [1]). Néanmoins, comme toute ironie, elle se caractérise par la feinte qui permet de jouer sur deux sens ou plus [2]). Mais il convient de souligner ici fortement que, pour le Jésus synoptique, il n'y a jamais, à proprement parler, de jeu qui serait un amusement futile ou un jeu de prince. Il s'agirait plutôt d'un procédé pédagogique. Jésus ne fait jamais appel à l'ironie que quand il la juge utile à son dessein éducateur et rédempteur [3]).

Les variétés de l'ironie supposent une variété d'attitudes, voire de doctrines devant les hommes, la nature, la vie [4]). L'ironie de Jésus est à base de confiance et de foi: une confiance relative en l'homme, une foi absolue en Dieu [5]). Une position semblable est perceptible dans l'usage que Jésus fait de *la parabole*. Cet usage est très libre, et toutes les paraboles ne sont pas taillées sur le même patron. On y va des confins de l'apologue à ceux de l'allégorie [6]). Le sens multiple y est toujours inclus. Mais le courant principal de la parabole suppose une concordance, une concordance analogue à celle qui fait de l'ancienne alliance une parabole de la nouvelle [7]), une concordance analogue à celle qui fait de l'homme, en dépit du péché, un enfant de Dieu. Il s'agit ici d'une concordance, malgré les désordres du mal, entre le monde naturel et le monde spirituel. Jésus y croit parce qu'il croit au Dieu souverain, au Dieu-Père, et la nature devient pour lui comme une parabole de la grâce [8]).

[1]) Cf. H. CLAVIER: „L'Ironie dans l'Enseignement de Jésus", p. 18 in *Novum Testamentum*, Leiden 1956, et H. CLAVIER: *L'Ironie d. le 4e Ev. op. cit., passim.*

[2]) *Ibid. L'Iron. d. l'Enseign. de J.*, pp. 4 s

[3]) *Ibid.* pp. 19,20.

[4]) *Ibid.*, pp. 5, 6, 19, 20.

[5]) *Ibid.*

[6]) *Ibid.*, pp. 8, 9, 15.

[7]) Cf. *supra*, p. 8, note 9 et p. 12, n. 9.

[8]) Cf. H. CLAVIER: *L'Iron. d. l'Ens. d. J., op. cit.*, p. 15. Comp. DODD *op. cit.* pp. 134 s., 143, et C. H. DODD: *The Parables of the Kingdom*, pp. 21 s. London, 1935. H. CLAVIER: *L'Accès au Royaume de Dieu*, pp. 15 ss., Paris 1944.

Faculté de Théologie Protestante, Université de Strassbourg, Strassbourg (France)

ZUM VERSTÄNDNIS VON MT XXV 1-13

VON

FRIEDRICH AUGUST STROBEL

Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen gehört zum Sondergut des Matthäus; insofern kann der synoptische Vergleich für das Problem der Ursprünglichkeit nicht weiterhelfen. Wir sind genötigt, es allein vom Sachgehalt her zu lösen *und* — was es noch zu beweisen gilt — von dem passa-theologischen Rahmen und Tenor des Kontextes [1]). Dass die Parabel, welche zur Bereitschaft auf die Stunde des wiederkehrenden Herrn mahnt, der Gruppe der Wach-

---

[1]) Man achte auf die nur bei Mt belegte Verklammerung (cp. xxvi 1 f.), Mt xxiv 40 mit Sap. Sal. xvii 17 (apokalyptische Darstellung der Passanacht, s.u. S. 204, Anm. 4), sowie auf den für Mt charakteristischen Zusatz cp. xxiv 51b (auch xiii 41, 50, viii 11, xxii 13, xxv 30), welcher Ps cxii 10 entstammt, also einem Hallelpsalm (für Mt viii, 12, xxii 13 und xxv 30 s. auch Sap. Sal. xvii, 18, 21). Diese für den Rahmen des Mt typischen Anklänge an eine Passa-Theologie (vgl. auch den Hinweis S. 208 A. 2) scheinen grösserer Beachtung wert zu sein. Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang, dass sowohl die heutige Kenntnis der Herkunft des Mt-Evangeliums aus dem Raum der syrischen Kirche (B. H. Streeter, *The four Gospels*, 1924, S. 500 ff.; H. Strathmann, Die Stellung des Petrus in der Urkirche, *ZSystTh* 20, 1943, S. 233 ff.; G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Mt-Evgl, Festschrift C. H. Dodd* 1956, S. 260, Anm. 2; über die Nähe zur Didache vgl. G. Schille, Das Evgl des Mt als Katechismus, *NTSt* 4, 1958, S. 101-114, letztere syrischer Herkunft, A. Adam, Erwägungen zur Herkunft der Didache, *ZKG* 68, 1957, S. 1 ff.) als auch die des Alters und der Verbreitung der hocheschatologischen (quartadecimanischen) urchristlichen Passa-Feier (B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, 1953 *BFchrTh* 54, S. 138 f.) danach verlangen, die Möglichkeit ihres Einflusses auf Mt ernsthaft in Betracht zu ziehen. Ob Passa-Erwartung und Passa-Praxis nicht auch schon die eigentümliche Vorstellung von den 'Wachen der Nacht' als mögliche Zeitpunkte des Kommens des Herrn motivieren (Mt xxiv 43, Mk xiii 35)? ἀγρυπνία Mk xiii, 33, ist ein auffallend spezieller Begriff, und die traditionsreichen Texte Ep. apost. Kopt. VIII, Sozom. h.e. VII, 18, Epiphan. haer. 70, 10, Exp. fid. c. 21 und Apost. Const. V, 19, 3 legen dies entschieden nahe. Vgl. auch J. Müller-Bardorff, Nächtlicher Gottesdienst im apostolischen Zeitalter, *ThLZ* 81, 1956, Sp. 350 (zu ἀγρυπνία 2. Kr. vi 5 und xi 27). Dass der Grundgedanke der Mt xxv 1-13 vorausgehenden Gleichnisse vom *nächtlichen* Kommen des Herrn auf die Passa-Erwartung zurückgeht, kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Vgl. die Ausf. S. 203.

samkeits-Gleichnisse angehört, ist unbestritten [1]). Dennoch erheben sich gerade für ihr Verständnis eine Reihe von Fragen, bei deren Beantwortung die Meinungen der Ausleger beträchtlich auseinander gehen [2]).

Allerdings herrscht, was vorauszuschicken ist, eine Art 'common sense' darüber, dass die Perikope (V. 1-13) eine zuverlässig überlieferte Einheit darstellt [3]). Für textkritische Eingriffe besteht kein Anlass [4]). Mit Fragezeichen belastet ist indessen allein — dafür um so stärker — der Bild- und Sachteil. Damit stossen wir auf einen erheblichen Unterschied zu den vorausgehenden Gleichnissen vom wachenden Hausherrn (xxiv, 43 f.) und vom bösen und klugen Knecht (xxiv, 45 ff.) [5]). So erfreulich der erstere Tatbestand auch scheinen mag, er kann kaum anders denn als Ausdruck sekun-

[1]) E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957, *BZNW* 22, S. 86 ff., 119 ff.; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 1956, S. 50; G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie, In memoriam E. Lohmeyer* 1951, S. 119, spricht von einem Zyklus eschatologischer Gleichnisse ähnlich dem in Kp. 13. Dass die Beweggründe zu solch einer kompakten Sammlung praktischer oder gottesdienstlicher Art waren, entspricht heute einer weit verbreiteten Ansicht, K. Stendahl, *The School of Matthew*, Uppsala 1954, S. 23 ff., G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1950², S. 99 f. Für die Überlieferung von Mt xxiv 25 möchte man als gottesdienstlichen 'Sitz im Leben' die Lesungen der Passa-Nacht (syr. Didask, ed. Flemming 1904, *TU* 10, 2, S. 111, 35 ff.) in Betracht ziehen. Eschatologische Texte gehörten dazu, wie aus Sozom. h.e. VII, 19 (Verlesung der Petrusapokalypse in quartadecimanischen Gemeinden Palästinas!) hervorgeht. Hierüber noch im einzelnen weiter unten.

[2]) Es mag genügen, nur die wichtigsten Interpretationsversuche im folgenden anzuführen. Eine Gemeindebildung sehen gegeben R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1957³, S. 125; G. Bornkamm, *a.a.O.*, S. 119-126; E. Grässer, *a.a.O.*, S. 119-127. Für ein im grossen und ganzen ursprüngliches Jesusgleichnis treten ein W. G. Kümmel, *a.a.O.*, S. 50 f.; J. Schniewind, *NTD* 2⁵, 1950, S. 249 f.; M. Meinertz, Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, *Synopt. Studien für A. Wikenhauser zum 70. Geb.*, 1953, S. 94 ff.; W. Michaelis, Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie, *ebd.*, S. 116 ff. Ein ursprüngliches Krisis-Gleichnis vermuten: C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1948, S. 172 ff., J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1956⁴, S. 43 ff., 157 ff.

[3]) Über V. 13 vgl. die Ausf. S. 222.

[4]) Der gelegentliche Versuch, das Gleichnis um V. 11 f. zu kürzen (C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables*, 1948, S. 165 f., H. B. Sharman, *Son of Man and Kingdom of God*, 1944², S. 38 f.), steht ziemlich vereinzelt da. Dagegen G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxf 1950², S. 32.

[5]) Den genauen Nachweis liefert der Vf. in seiner Arbeit 'Die Tradition von der säumenden Erlösung', deren Drucklegung leider noch nicht gesichert ist. Doch vgl. auch E. Grässer, *a.a.O.*, S. 86 ff., 90 ff.

därer Bildung gewertet werden. Hinzukommt vor allem der weitere, sehr scharfsinnig von G. BORNKAMM [1]) herausgearbeitete Unterschied. Demnach bezeichnet in dem zweifellos ursprünglichen Gleichnis xxiv, 45 ff. das χρονίζει μου ὁ κύριος die Illusion des bösen Knechtes, Mt xxv 1-12 dagegen ist das Verziehen des Bräutigams die Erfahrung, an der sich die Klugheit der auf eine längere Wartezeit eingerichteten Jungfrauen bewähren soll [2]). 'Die Illusion ist also gerade das Rechnen mit seiner Nähe' [3]). Ohne uns bereits für diesen Zusammenhang in der üblichen Alternative betonter oder unbetonter Zug vorschnell festzulegen, müssen wir diesen Sachverhalt zur Kenntnis nehmen. Er spricht bei vorurteilsloser Betrachtung eindeutig zugunsten einer späten, von der urchristlichen Problematik beeinflussten Bildung [4]). Allem Anschein nach geht das Gleichnis gegen eine gesteigerte, ja überspannte Naherwartung [5]), weshalb man mit Recht zunächst an die Situation des Apostels im 2. Thess. erinnert wird [6]). Vor allem aber sprechen die besonders stark hervortretenden allegorischen Züge, was wieder der Vergleich mit den vorhergehenden Gleichnissen zu bedenken gibt, für eine Sekundärtradition [7]). Die Fragestellung ist nun allerdings keineswegs die, ob man ein gewisses Mass an Allegorie für Jesus in Anspruch nehmen soll [8]), sondern ob man eine der-

[1]) G. BORNKAMM, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 120.

[2]) Eine Überlegung, deren Recht W. MICHAELIS, *Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?*, S. 118, nicht bestreitet.

[3]) G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche im Mt-Evgl*, S. 231.

[4]) Ausleger, welche die Ursprünglichkeit des Gleichnisses behaupten, stehen vor einer nicht unerheblichen Schwierigkeit. Die grundsätzliche allegorische Ausrichtung kann nicht bestritten werden (M. MEINERTZ, *a.a.O.*, S. 99; W. G. KÜMMEL, *a.a.O.*, S. 50), an dieser Stelle jedoch, wo die junge Gemeinde am hellhörigsten sein musste, ist sie zu leugnen. W. G. KÜMMEL setzt den Zug auf Konto 'der lebendigen Ausschmückung der Bildhälfte'. Man muss dann nur fragen, weshalb gerade auf die Braut als wichtigste Gestalt neben dem Bräutigam kein Wert gelegt wird.

[5]) Zur Sache vgl. E. GRÄSSER, *a.a.O.*, S. 119 f.

[6]) G. BORNKAMM, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 124.

[7]) W. G. KÜMMEL, *a.a.O.*, S. 51, entschliesst sich zu der nicht gerade überzeugenden Lösung, die zugestandenen zahlreichen metaphorischen Züge sollten 'eindringlich' auf die richtige Deutung verweisen: 'Das eschatologische Kommen des Menschensohns ist völlig unberechenbar, aber sehr nahe, darum gilt es, sich dafür bereit zu halten. Damit ergibt sich aber, dass das Problem der ausbleibenden Parusie in keiner Weise angetönt ist...'. Kann man aber von metaphorischen Zügen sprechen und sie doch nicht als metaphorisch nehmen?

[8]) M. MEINERTZ, *a.a.O.*, S. 97 (vgl. auch D. BUZY, Les paraboles, *Verbum salutis* 6, Paris 1932, S. 474 ff.). Ist bei Zugestehen dieses Tatbestandes

artige Massivität billigen kann. Diese Feststellung wird nicht durch die neuerdings von J. JEREMIAS [1]) gegebenen Hinweise aufgehoben, wonach möglicherweise doch der im Gleichnis geschilderte Ablauf (auf Grund neuzeitlicher Vergleichsmöglichkeiten!) tatsächliche Gegebenheiten voraussetzen könnte. Wie sollte es auch anders sein! Einige wesentliche Züge verraten aber unmissverständlich die der Allegorie bzw. Symbolik wegen vollzogene gewalttätige Einordnung: der in die fröhliche Feier hineingetragene Missklang (V. 11), welcher die Härte des Gerichtes andeutet [2]); die Nichterwähnung der Braut bzw. die an ihre Stelle tretende Schar der zehn Jungfrauen, die besser geeignet sind, die Nähe zu der angesprochenen Gemeinde herzustellen [3]), vielleicht sogar als

---

dann nicht doch die Folgerung von R. BULTMANN, *a.a.O.*, S. 125, die nächstliegende?

[1]) J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 157-160. Seine Darstellung leidet unter einem Widerspruch! Mit C. H. DODD lehnt er jede Allegorie im Gleichnis als nicht ursprünglich ab. Erst die spätere Überbetonung von V. 5 in der Gemeinde habe aus dem Krisis-Gleichnis eine Allegorie auf dem himmlichen Bräutigam gemacht. Die Metapher Messias = Bräutigam sei Jesus wie dem Spätjudentum absolut fremd gewesen. Nun nimmt J. JEREMIAS aber Jes lxi (*a.a.O.*, S. 156) für Jesus in Anspruch. Nach V. 10 kleide Gott die Erlösten mit dem Hochzeitskleid des Heiles. Dabei übersieht J. JEREMIAS, dass diese Weissagung für urgemeindliche Begriffe aber gerade auf den 'Gesalbten' geht, auch für Jesus, wenn seine Verkündigung die von Jes lxi gewesen ist (vgl. Mt v 3, xi 5, Luk iv 18 f.). Demnach kann er sich sehr wohl in einer Bildrede als 'Bräutigam' bezeichnet haben, was bedeuten würde, dass eine jesuanische Allegorie vorliegt, und sich eine ganze Reihe von Fragen auftut. Nun ist aber u.E. die Messiastheologie für die Urgemeinde typisch, wie auch der Weissagungsbeweiss Jes lxi, weshalb man folgern darf, dass Mt xxv 1-12 nicht durch V. 5 zur Allegorie wurde, sondern durch die 'Bräutigamsfigur'. Da diese jedoch konstitutiv ist für das Gleichnis, kann auch dieses selbst nur eine Sekundärbildung sein.

[2]) Was allgemein zugegeben wird: M. MEINERTZ, *a.a.O.*, S. 102; W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, 1956, S. 92; J. JEREMIAS, *a.a.O.*, S. 160 ('Die Härte der Abweisung wäre begreiflicher, wenn ...'); W. G. KÜMMEL, *a.a.O.*, S. 50 ('eindeutig').

[3]) M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933², S. 256: 'Hier werden die klugen Brautjungfern nahezu Darstellungen der Jungfrau, die mit dem Bräutigam Hochzeit hält, ... es sind die Gläubigen, die des Messias harren...'; M. MEINERTZ, *a.a.O.*, S. 95 (gegen J. SCHNIEWIND, *a.a.O.*, z.St.); W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 93; G. BORNKAMM, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 122. Vgl. auch H. L. GOUDGE, The Parable of the ten virgins, *JTSt* 30, 1929, S. 399 ff., der den Versuch F. C. BURKITTS, The Parable of the ten virgins, *JTSt* 30, 1929, S. 267-270, den Langtext (D Θ al latt sy) für ursprünglich zu erweisen, mit durchschlagenden Gründen abwehrt. Wir werden noch sehen, wie man in Syrien zur Zeit des Cod D mit unserem Gleichnis verfuhr!

kluge' und 'törichte' für Christen und Juden stehen [1]); das Kaufen des Öls um Mitternacht, ein Zug, der das Zu-spät begründet, d.h. das vergebliche 'Anklopfen' an die verschlossene 'Türe' [2]); das Einschlafen der ganzen Schar (!), ein auch bei Erwähnung des Verzugs des Bräutigams durchaus entbehrlicher Gedanke, dazu in jeder Beziehung unwirklich, weshalb noch am ehesten der Ausweg bleibt, ihn auf eine naheliegende Vorstellung zurückzuführen.

Diese eigentümlichen Bestandteile können nur so gedeutet werden, dass wir es mit einem stark allegorisch oder — vielleicht genauer — symbolisch ausgerichteten Gleichnis zu tun haben [3]).

Als grundsätzlich Verbindendes mit den umliegenden Gleichnissen konstatieren wir den übergeordneten Gedanken vom nächtlichen [4]), in unserem Fall: genau mitternächtlichen Kommen des 'Bräutigams'. Nach obigen Ausführungen ist keine Folgerung nächstliegender als die, dass an dieser Stelle die *Konzeption der Passa-Erwartung* eingehalten ist [5]). An Beweisen hierfür mangelt es in der Tat nicht:

a) Das μέσης νυκτός V. 6 entspricht wörtlich einer zentralen Formel der Passa-Haggada. Beispielsweise heisst es im Refrain

---

[1]) J. Jeremias, *Die Gleichnisse*, S. 43.

[2]) J. Schniewind, *a.a.O.*, S. 250: 'schwierig bleibt höchstens V. 9..., doch könnte der Zug ironisch gemeint sein'. Letzteres bestreitet wieder W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 91.

[3]) Die Begründung hierfür geben wir im folgenden. Allegorische Züge sollen lehrhaft sein, symbolische dienen einem theologischen Schema.

[4]) G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 123; E. Grässer, *a.a.O.*, S. 122. Die Entgegnung von M. Meinertz, *a.a.O.*, S. 104, bei dem Ruf zur 'Wachsamkeit' sei notwendigerweise die Nachtzeit die zugrundegelegte Folie, lässt sich unschwer widerlegen.

[5]) Zu ihrer Verbreitung im Judentum vgl. ExR 18 (81a) (*Str.B.* IV, 1, S. 55), Targ. Pseudo-Jonathan Ex xii 42 (vgl. dazu M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1954², S. 173 f., der *mrwmh* = 'von Rom' aus ursprünglichem *mmrwmh* = 'von der Höhe' erklären möchte, wofür grundsätzlich der Kontext spricht; damit wäre eine hochinteressante Kontamination von Passa-Erwartung und Menschensohn-Messianologie nach Dan vii 13 belegt!), Mekh Ex xii 42 (20a) (R. Jehoschua um 90 n. Chr.; Text b. *Str.B.* III S. 417; IV, 2 S. 1006), Pesach x 6 (Passanacht-Gebet des R. Akiba), Philo, *De exsecr.* § 9 (eschatologische Exodus-Symbolik), Pseudo-Philo, *Liber Ant. Bibl.* 32, 16 (ed. G. Kisch: *nox futura est nobis, eritque similis nocti, cum Deus percussit primogenita Egiptiorum propter primogenitum suum*). Zu dem vorchristlichen Zeugnis Sap. Sal. xviii 6 vgl. die folgenden Ausführungen. Die Relevanz einer eschatologischen Exodus-Symbolik zeichnet sich darüberhinaus ab Dan ix 15 ff. und Ps Sal ii 22 ff., 25 f. (apokalyptische Gebete).

des sog. Passa-Hymnus des Jannai (7. Jhdt.): ויהי בחצי הלילה [1]). Das hohe Alter des Gedankens kann nicht zur Diskussion stehen, stammt er doch aus Ex xii 29 (LXX μεσούσης νυκτός), also aus der jüdischen [2]) und nachweisbar schon mindestens frühchristlichen [3]) klassischen Lesung der Passa-Nacht. Die fragliche Wendung ist weiter schon Sap. Sal. xviii, 14 gegeben (νυκτὸς . . . μεσαζούσης), wo aus dem Kontext zugleich — wie in unserem Gleichnis — ihre eschatologische Relevanz hervorgeht [4]). Überhaupt kann deren technische Bedeutung für die Passa-Feier der ältesten Kirche keine Frage sein. Epiphanius berichtet von den (quartadecimanischen) Audianern (adv. haer. 70,10, 6) [5]): φάσκουσιν . . . τὴν ἀγρυπνίαν φέρειν μεσαζόντων τῶν Ἀζύμων (vgl. auch adv. haer. 70,12; Test. Dom. nostri Jesu Christi II, 12 [6]): *paschae solutio fiat media nocte*). Somit liegt die Folgerung nahe, dass schon für Mt xxv 6 vorausgesetzt ist, was später Hieronymus dazu anmerkt [7]): *traditio Iudaeorum est, Christum media nocte venturum in similitudinem Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est . . . unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi . . .*'.

Es ist nicht einzusehen, weshalb Mt xxv 1 ff. ausserhalb dieser

---

[1]) E. D. Goldschmidt, *Die Pesach-Haggada*, Berlin 1936, S. 90 ff.; N. N. Glatzer, *The Passover Haggadah*, New York 1953, S. 86 ff.

[2]) Meg 31a; weitere Zeugnisse und Lit. bei E. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, S. 76; A. Strobel, *ZNW* 49, 1958, S. 164 ff.

[3]) Vgl. C. Bonner, *Melito of Sardes, The Homily on the Passion*, London 1940, S. 30 ff.; Hippolyt v. Rom hat den Exodusbericht (xii 14, 43-49) auf das Ostergeschehen gedeutet, was aus Pseudo-Chrysostomus MG 59 Sp. 735 ff. ersichtlich ist (vgl. dazu Connolly, in *JThSt* 1945, S. 195 ff.); Cyprian, Ep. 63, 16 (Ex xii 6!). Ausführlich nimmt zu diesem Gegenstand Stellung E. Lohse, *a.a.O.*, S. 75 ff. Die Bedeutung der Exodus-Symbolik für das Joh-Evgl sucht G. Ziener, Weisheitsbuch und Joh-Evgl, *Biblica* 38, 1957, S. 396-418, zu belegen. Zur Moses-Typologie vgl. J. Jeremias, in Kittel-Friedrich, *ThWb* IV S. 871 ff.

[4]) Vgl. G. Kuhn, Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit, *ZNW* 28, 1939, S. 334 ff.; J. Fichtner, Die Stellung der Sap. Sal. in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit, *ZNW* 36, 1936, S. 126; ders., Weisheit Salomos, *HbzAT* II, 6, 1938, S. 64 ff. ('apokalyptisches Schema'). Apoc Joh xix 11 ff. ist Sap. Sal. xviii 14 ff. in literarischer Abhängigkeit verarbeitet, G. Kuhn, *a.a.O.*, S. 336. Vgl. auch G. Bertram, Praeparatio Evangelica in der Septuaginta, *Vet. Test.* 7, 1957, S. 240.

[5]) Ed. K. Holl, *GCS* 37, 3, 1933, S. 243, 21 f.; vgl. auch C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, 1919, *TU* 43, S. 674.

[6]) Ed. J. E. Rahmani, *Test. Dom. nostri Iesu Christi*, 1898, S. 135.

[7]) ML 26, Sp. 184 f. (zit. bei E. Lohse, *a.a.O.*, S. 83).

theologischen Strömung stehen soll. Der eigentümliche Zug, wonach zwar die Verzögerung des Bräutigams ausgesagt wird, dieser aber *gerade* um Mitternacht eintrifft, ist doch schliesslich zu auffällig. Die schon hin und wieder geäusserte Vermutung, dass unserem Gleichnis die Erwartung zugrundeliege, 'Weltende und Menschensohn' kämen bei Nacht (G. Bornkamm) [1]), lässt sich bei Zuhilfenahme der in judenchristlich-quartadecimanischen Kreisen zweifellos dominierenden Passa-Erwartung sehr konkret belegen [2]).

b) Angesichts dieses Tatbestandes offenbart sich der Hinweis auf das Hochzeitsmahl (V. 10 εἰς τοὺς γάμους) als zumindest verdeckte Anspielung auf das himmlische Abendmahl [3]). Nur zu verständlich, dass damit die Symbolik der quartadecimanischen Apoc Joh übereinstimmt (cp. xix, 7,9) [4]).

c) Man erwartet, dass in dem Gleichnis das 'Einholen' der Braut zur Sprache käme, doch geht es um das des Bräutigams und zwar ausschliesslich (V. 1 εἰς ὑπάντησιν, V. 6 εἰς ἀπάντησιν). Wieweit eine solche Sitte de facto in Rechnung zu stellen ist, können wir nicht sagen. J. Jeremias hat neuerdings für sie plädiert [5]). Wie dem auch sei, es bleibt ungewöhnlich, dass so einseitig die nächstliegende [6]) durch die fernerliegende Möglichkeit [7]) ersetzt wird. Die einzig plausible Erklärung ergibt sich aus der erkennbaren angestrebten Passa-Symbolik. Demnach geht es um die 'eschatologische Ein-

[1]) G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 123; so auch E. Grässer *a.a.O.*, S. 122.

[2]) W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 90, meint zu Mt xxv 5: 'Mitten in der Nacht — nicht unbedingt also sehr spät, an der Grenze der zweiten und dritten Nachtwache...'. Ebendies ist ins Eschatologische transponiert die Meinung der auf die Passa-Erwartung bauenden Gemeinde!

[3]) Vgl. Mk xiv 25 par., Luk xiv 16 ff., Mt xxii 1 ff. (vgl. Luk xiv 8 ff.); s. dazu E. Stauffer, in Kittel-Friedrich, *ThWb* I, S. 652, 38 ff.: 'Die βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν ist das grosse Hochzeitsmahl, zu dem das Gottesvolk geladen ist'. Vgl. auch W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 93.

[4]) Vgl. auch Apoc Joh xix 17. Das Passa-Schema des vorausgehenden Abschnitts ist zu sehen (vgl. Anm. 4, S. 204). Die Vorstellung des eschatologischen Mahles klingt auch in den bei P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1912, S. 17 ff., genannten rabbinischen Gleichnissen hindurch. Passamahl und messianische Hochzeitsfeier sind ExR 15 (79b) (*Str.B.* I, S. 517) zueinander in Beziehung gesetzt.

[5]) J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 158.

[6]) So Mekh Ex xix 17 (72b), Pirqe R. Eliezer 41, Raschi zu Kelim 2, 8 (Texte bei *Str.B.* I, S. 969 f.), GenR 18 (12b) (*Str.B.* I, S. 504). ExR 20 (82c) (*Str.B.* I, S. 502) u.a.

[7]) G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 123, Anm. 18, nennt eine 'vereinzelte, sehr abseitige Parallele bei Musil, *Arabia Petraea* III, S. 194 f.'. Vgl. aber auch die *altsyr. Parabelerkl.* p. 307 2 Abs. (ed. Schäfers 1917).

holung des Kyrios' [1]), wie sie beispielsweise auch 1. Thess. iv 17 (εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου) belegt ist, eine Stelle, in welcher die Elemente der Passa-Erwartung übrigens gleichfalls handgreiflich sind [2]).

d) Von unserer Konzeption her rückt darüberhinaus die Aussage über den das Kommen des Bräutigams jählings ankündigenden 'Schrei' (V. 6 κραυγὴ γέγονεν) in ein neues Licht. Bekanntlich kann ihr auch eine noch so realistische Erklärung, wie etwa die von W. Michaelis [3]), nicht ganz das Odium der Unwirklichkeit nehmen [4]). Weiterführender für die Interpretation scheint der Hinweis auf das Motiv von dem 'eschatologischen Schrei', was G. Bornkamm [5]) geltend gemacht hat. E. Grässer [6]), der eine ganze Reihe von Belegen zusammenstellt, kann nicht ganz befriedigen (mit Ausnahme

---

[1]) G. Bornkamm, *ebenda* (ebenso E. Grässer, *a.a.O.*, S. 123). ἀπάντησις bezeichnet, wie E. Peterson, Die Einholung des Kyrios, *ZSystTh* 1929/30, S. 682 ff., auf Grund staatsrechtlicher Parallelen erarbeitet hat, den feierlichen, an Zeremonien gebundenen Akt. Da — wie die zahlreichen rabbinischen Belege zeigen (S. 205, Anm. 6) — allein die 'Einholung' der Braut als solcher verstanden wurde, für sie der Begriff in spezifischen Sinne sachgemäss war, überzeugen die Versuche nicht, die 'Einholung' des Bräutigams als weitere, besonders markante Hochzeitssitte glaubhaft zu machen.

[2]) Wir vergleichen mit der apokalyptischen Passanacht-Schilderung der Sap. Sal. (vgl. S. 204, Anm. 4): 1. Thess iv 16 (καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ): Sap. Sal. xviii 15 (ἀπ' οὐρανῶν . . . ἦλατο), 1. Thess v 3 (ὄλεθρος): Sap. Sal. xviii 15 (ὀλεθρία), 1. Thess v 3 (αἰφνίδιος): Sap. Sal. xvii 14 (αἰφνίδιος), 1. Thess v 5, 9: Sap. Sal. xvii 16 f., 19 f., xviii 7 f. Die Parallelen sind passim bei Nestle verzeichnet. W. Neil, The Epistles of Paul to the Thess, 1950 (*Moffatt*), S. 110, bemerkt zu 1. Thess v 2: 'The idea that the thief comes in the night springs naturally from the gospel passage, or from the parable of the Wise and Foolish Virgins when the Bridegroom comes at midnight, and gave rise to the common belief in the early Church that the Parousie would take place at midnight, especially on Easter Eve, as Jehovah came to Egypt on the night of the Passover'. Nimmt man noch hinzu, was J. E. Frame, Epistles of St. Paul to the Thess, 1953[1] (*ICC*), S. 183, über diesen Abschnitt des Apostels ausführt, so ist eigentlich jeder weitere Kommentar zur Richtigkeit der abgegebenen Vermutung überflüssig: '. . . might suggest that Paul is citing from a Jewish apocalypse, or from an agraphon or is writing under the influence . . . of a Jewish apocalypse . . .'.

[3]) W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 90: '. . . lautes und vielstimmiges Geschrei. Junge Burschen waren offenbar wach geblieben und hatten weiter Ausschau gehalten. Jetzt hatten sie näher kommenden Lärm oder einen Lichtschein wahrgenommen, und so weckten sie die Eingeschlafenen mit dem Ruf: 'Der Bräutigam kommt! Zieht ihm mit Lampen entgegen!'

[4]) W. Grundmann, in Kittel-Friedrich, *ThWb* III, S. 904, 8, spricht von einem 'Geschrei, das den Bräutigam begrüsst'.

[5]) G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 124.

[6]) E. Grässer, *a.a.O.*, S. 124.

vielleicht der von Apoc Joh cp. xiv, 15; xviii, 2; xix, 17) [1]), weil sie im Blick auf die passa-theologische Symbolik reichlich sachfremd anmuten und auch sonst weit hergeholt sind. Nun dürfte freilich richtig gesehen sein, dass mit dieser Notiz auf die Gerichtssituation des Geschehens angespielt wird. Menschen werden verworfen: οὐκ οἶδα ὑμᾶς (V. 12) [2]). Man wird jedoch darauf verweisen, dass letzterer Gesichtspunkt nirgends deutlicher vorgeprägt wurde, als in der Schilderung der Exodus-Geschichte selbst. Diese aber enthält cp. xii 30 (vgl. auch xi 6) LXX die Feststellung: ἐγενήθη κραυγὴ μεγάλη. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der in Mt xxv 6 keineswegs recht glückliche Zug von hierher veranlasst wurde. Aus Sap. Sal xviii 10 ist ersichtlich, dass die eschatologische Auswertung des Geschehens der Passa-Nacht auf die Notiz nicht gern verzichtet hat [3]).

e) Wie oben schon ausgeführt [4]), muss für die unserem Gleichnis zugrundeliegende Konzeption das Motiv der 'verschlossenen Türe' und des 'Anklopfens' von besonderer Anziehungskraft gewesen sein. Tatsächlich mutet die Notiz V. 10 beinahe technisch an: καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα [5]). An anderer Stelle [6]) haben wir uns um den Nachweis bemüht, dass das Tür-Motiv ein wesentlicher Bestandteil der Passa-Symbolik ist. Die Sitte, in der Passa-Nacht die Türe zu öffnen als Ausdruck der Bereitschaft auf das Kommen der

---

[1]) Auf sie beschränkt sich auch G. Bornkamm, *a.a.O.*, S. 124, Anm. 126.

[2]) Diese Feststellung findet wohl allgemeine Zustimmung. M. Meinertz, *a.a.O.*, S. 102, merkt an, dass hier wieder die Sachhälfte das Bild durchbricht. Nach W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 92, gibt Jesus selber durch den Mund des Bräutigams kund, dass dies sein Urteil am Jüngsten Tag sein werde. J. Schniewind, *a.a.O.*, S. 250 (z. St.), zitiert Jülicher, wonach unsere Geschichte 'das irreparable damnum des Zu-spät' verkünde. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 44, stützt auf diesen Zug im wesentlichen seine Hypothese eines ursprünglichen Krisis-Gleichnisses. An anderer Stelle (*a.a.O.*, S. 160) gibt er zu bedenken: 'Die Härte der Abweisung wäre begreiflicher, wenn die Vermutung zutrifft, dass es sich bei den Jungfrauen des Gleichnisses um Mägde... des väterlichen Haushalts der Braut handelt'. W. Michaelis, *a.a.O.*, S. 88, hebt doch wohl mit Recht das ärmliche Milieu hervor.

[3]) Wenigstens erwähnt sei Mekh Ex xii 30 (Trakt. Pisha 13; ed. J. Z. Lauterbach, Philad. 1949, S. 99), ohne eine Transposition ins Eschatologische. Doch vgl. Mekh Ex xii 25-28 (Pisḥa 12; S. 90 ff.) u. bes. *Meth.*, Symp. vi, 4!

[4]) Vgl. die Ausf. S. 203.

[5]) Vgl. Luk xi 7, 10, xiii 25, Mt xxiii 13, Apoc Joh iii 7.

[6]) In der oben S. 200, Anm. 5 genannten Untersuchung. Nur die wichtigsten Überlegungen seien im folgenden vorgetragen.

messianischen Erlösung [1]), zeigt, dass der Vorstellungskreis nicht einfach als schlechthin hellenistisch angesehen werden kann [2]).

[1]) G. Dalman, Jesus-Jeschua, *Ergh.* 1929, S. 10. Er meint, dass dieser Brauch in talmudischer Zeit nicht nachweisbar ist, was kaum stimmen dürfte. Der in der von Hegesipp überlieferten Darstellung des Todes des Herrenbruders Jakobus (Euseb h.e. II, 23, 8) immer wieder als rätselhaft empfundene Ausdruck 'Türe Jesu' kann dem Zusammenhang nach nur die Passa-Parusie des Messias meinen. Die passa-theologische Bindung des Begriffes erscheint auch Josephus, *bell. iud.* VI, 293, 295 gegeben. An einem Passafest der Voraufstandszeit ereigneten sich verschiedene mysteriöse Vorfälle, weshalb die Überzeugung nachgerade allgemein wird, Gott tue in Kürze die 'Tür des Heiles' auf. Dass das Tür-Motiv ausgerechnet auch die umfangreiche apokalyptische Passanacht-Darstellung der Sap. Sal. (19, 17) beschliesst, kann auf keinem Zufall beruhen: Von den, die Verdammten der Heilszeit symbolisierenden Ägyptern heisst es: 'Sie wurden aber mit Blindheit geschlagen wie jene (Sodomiter) an der Tür des Gerechten, als sie von dichter Finsternis umgeben, jeder den Eingang durch dieselbe Türe suchten'. Eine nicht allzu entfernte Parallele könnte die in dem Eucharistiegebet der Acta Joannis gebotene Aussage bezeichnen (ed. Lipsius-Bonnet, *Acta apost. apocr.* II, 1, S. 270 f.): 'Wir preisen deinen Eingang durch die Türe'. Ganz eindeutig im Sinne der jüdischen Passa-Symbolik ist Apoc Joh iii 20^{b} gehalten. Der daraus ablesbare Rahmen des Tür-Motivs stellt eine eindeutige Bestätigung unserer Ansicht dar: 'Wenn jemand meine Stimme hört und *die Tür öffnet*, werde ich zu ihm hineingehen und *das Mahl mit ihm halten* und er mit mir'. Es ist kaum denkbar, dass diese Aussage eine rein abstrakte Bildrede darstellt. Und selbst wenn, dann ist die Schlussfolgerung angesichts der passa-theologischen Hochstimmung der Apoc Joh schwerlich zu umgehen, es handle sich hier um ein typisches Passa-Motiv. Nicht zuletzt ist der messianisch-eschatologische Charakter der 'Tore der Heils' des Passa-Hallels (118, 19 f.) für das spätjüdische Verständnis keine Frage (vgl. die enge jüdische Parallele zu Mt xxv 31 ff. in Midr Ps 118 § 17 (243b, 15), *Str.B.* IV, 2, S. 1212, sowie das oben zit. Zeugnis des Josephus). Midr Koh 1, 15 (6a) (zit. bei P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1912, S. 99 f.) bezeugt die im Judentum offenbar häufige Verknüpfung des Verses mit Ps cxii 10 (vgl. oben S. 199, Anm. 1). — Die Anwendung des hier vorgetragenen Tür-Verständnisses auf Joh x 1-5 könnte eine ausserordentlich interessante Deutung des Abschnitts eröffnen, wobei auf der grundsätzlich richtigen Erkenntnis von P. M. Meyer, A Note of John x 1-18, *JBL* 75, 1956, S. 232-235, weiterzubauen wäre. Doch ist hier nicht der Platz für eine eingehende Begründung.

[2]) Unsere Vermutung, wonach das eschatologische Tür-Motiv in besonderer Weise von der Passa-Symbolik her zu verstehen ist (grundsätzlich handelt es sich zweifellos um ein im Spätjudentum verbreitetes Bild, vgl. J. Jeremias in Kittel-Friedrich, *ThWb* III, S. 174, 5 ff.), wird durch J. Jeremias (*a.a.O.*, S. 178, 1 ff.) bestätigt: 'Es handelt sich', führt er aus, 'an den im folgenden zu besprechenden Stellen n i c h t um die Himmelstür, wie oft irrtümlich angenommen wird, ... Hier sind zunächst die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes zu nennen. In den Evgl scheint ihnen — gleichviel ob die Tür ausdrücklich erwähnt wird (Mt xxv 10; Luk xiii 24 f.) oder nicht — fast durchgängig (anders Mt vii 13 f. πύλη) das Bild vor der T ü r z u m F e s t s a a l zugrundezuliegen, in dem das Mahl der Heilszeit stattfindet

Dies gilt noch mehr von dem Bild der 'verschlossenen Türe' und des 'Anklopfens', was sowohl durch die markanten Parallelen in der quartadecimanischen Apoc Joh (cp. iii 8, 20) nahegelegt wird [1]), als auch durch die vermutlich (neben Jes xxii 22) vor allem für das Motiv verantwortlich zeichnende Schriftstelle Mal i 10 f.: διότι καὶ ἐν ὑμῖν συγκλεισθήσονται θύραι [2]). Aus letzterer folgerte sich für das urchristliche Erfüllungsdenken jenes Verständnis, das Apoc Joh iii 8 ff. klar belegt ist: die „Türe" ist den Heiden geöffnet, aber dem jüdischen Volk verschlossen [3]). Schon Dam VIII, 11 besagt das Schriftwort Mal i 10 die Scheidung von Gerechten und Ungerechten, von Angehörigen des Neuen Bundes und den 'Söhnen des Verderbens' in der eschatologischen Stunde der 'Endzeit des Frevels' [4]). Im Urchristentum ist dieser Gedankenkreis

(vgl. zum Bild Mt vii 7 f.; xxii 12; xxv 10, 21, 23; Luk xiii 24 f.; xiv 23)'. Das 'Mahl der Heilszeit' wird aber, worüber doch nicht der mindeste Zweifel besteht, nach Analogie des Passamahls vorgestellt. Folglich kann auch für die Vorstellung der Türe kein anderes 'pattern' als das des Passa-Rituals zugrundegelegt sein. Ein Schluss, der am wenigsten zu umgehen ist, da tatsächlich keine solche Sitte bezeugt ist. Vgl. auch Hipp. Dan. I, 18; 1. Klem. 48, 1 ff.

[1]) J. Jeremias, *a.a.O.*, S. 178, 23 ff.: '...so ist auch (Apoc) iii 20 eschatologisch zu verstehen vom wiederkehrenden Heiland (vgl. Luk xiii 27 u.ö.), der als Gast Einlass begehrt in das Haus seines Jüngers, um ihm die Tischgemeinschaft beim Freudenmahl zu schenken'. Statt der allgemeinen Redeweise vom 'Freudenmahl' sollte man freilich lieber konkret vom 'Passamahl' sprechen, denn allein dieses schwebte dem Verfasser der vom Anfang bis zum Ende quartadecimanisch ausgerichteten Apokalypse vor. Vgl. oben S. 204, Anm. 4. Nach Apoc Joh i 10 wurde sie in der Passa-Festwoche geschrieben. Vgl. auch die Ausf. S. 225.

[2]) Symmachus und Theodotion haben: τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ὁ κλείων τὰς θύρας; (F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxf. 1847, Bd. II, S. 1031), was für die früh vorgenommene Kontamination mit Jes xxii 22 sprechen könnte. Zur Deutung der letzten Stelle auf Christus (nach Apoc Joh iii 7) vgl. auch Hippolyt, *Comm. in Dan.* IV, 34, 1.

[3]) Vgl. E. Lohmeyer, *HbzNT* 16², 1953, S. 35 f. (zu V. 9: 'scharfe Umkehrung einer jüdisch-eschatologischen Hoffnung'). — Das Tür-Motiv kommt also in einer doppelten Ausprägung vor. Die Vorstellung von dem v o r der Türe des Festmahls stehenden Menschensohn (Apoc iii 20, Mk xiii 35, Luk xii 36, Jak v 9) als Ausdruck seiner unmittelbaren Nähe erscheint hinsichtlich der zu vermutenden Passa-Praxis jedoch sachgemässer zu sein als jene von den v o r der Türe stehenden, ausgesperrten Menschen. Letzteres erweist sich unschwer als Weiterbildung des ursprünglichen Gedankens, wobei wohl vor allem der Weissagungsbeweis für die Verschiebung des Bildes (freilich nach wie vor im Rahmen einer Passa-Theologie) verantwortlich zeichnet. Bemerkenswerterweise ist Mt xxv 10 diese, *sekundäre* Ausformung verarbeitet. Die entsprechenden Folgerungen für die Entstehung unseres Gleichnisses, akzeptiert man den passa-theologischen Hintergrund, lassen sich wohl wiederum kaum umgehen.

[4]) Zur Sache vgl. W. H. Brownlee, Messianic Motifs of Qumran and the

zum zentralen Inhalt der Abendmahlstheologie geworden, für welch letztere das Prophetenwort wohl von Anfang an als Weissagungsbeweis herangezogen wurde, was aus 1. Kor x 21 (zit. Mal i 7, 12) und Did xiv 3 (zit. Mal i 14: meine Name ist wunderbar *unter den Völkern*) erschlossen werden kann [1]). Soll jene mit Mt xxv 11 angestrebte Metaphorie nicht dieselbe sein? Die lukanische Überlieferung, über deren Verhältnis zu unserem Gleichnis unten noch gehandelt wird, lässt darüber kaum einen Zweifel. In der Abweisung der verspätet Anklopfenden (Lk xiii 25) sieht der Evangelist die Verwerfung Israels, zugleich aber auch die Berufung der Heiden angezeigt [2]) (Lk xiii 29 = Mt viii 11 = Mal i 11a!) [3]).

f) Was die umstrittene Frage der beinahe in jedem Satz genannten λαμπάδες anlangt, so möchte sie sich J. JEREMIAS [4]) nach G. DALMAN [5]) als 'Windlichter' vorstellen. Letzterer merkt jedoch

New Testament, in *NTSt* 3, 1957, S. 203 (Anm. 4). — Der Konnex zum Passamahl fehlt in Qumran, doch ist es bezeichnend, dass Mal i 10 f. als Schriftbeweis bereits herausragt.

[1]) Die Geschichte des Schriftworts lässt sich im übrigen ziemlich lückenlos verfolgen. Seine Relevanz für das urchristliche Abendmahlsverständnis repräsentiert sich in seltener Einheitlichkeit: Justin, Dial. c. Tr. 117, 1, 120, 4; Iren., adv. haer. IV, 17, 5; Hippolyt, Comm. in Dan IV, 35, 3; Tert., Adv. Marc. III, 22, IV, 1; Klem. Alex., Strom. V, 136, 2; Origenes, De orat. 31, 4; Cyprian, Test. 1, 16, II, 29; Euseb, Dem. ev. I, 10, 35 f.; Afrahat, Hom. XV, 7 (Mal i 10); Hom. XVI, 2 (S. 272 f.). Const. Apost. VI, 23, 5 u.a. (vgl. auch Barn xvi 8!). Man muss fragen, ob neutestamentliche Aussagen, wie Röm xii 1 und 1. Petr ii 5 (=an quartadecimanische Gemeinden, 1, 1 f., gerichteter Passafest-Rundbrief, vgl. zur Sache F. L. CROSS, *First Peter, A Paschal Liturgy*, 1954), in denen das 'geistliche Opfer' der Christen betont wird, nicht gleichfalls auf unser Schriftwort anspielen. Dasselbe gilt von einer Reihe frühchristlicher Texte, vgl. J. BEHM, in Kittel-Friedrich, *ThWb* III, S. 189, 45 ff.

[2]) Was schon J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 43, feststellt.

[3]) JUSTIN, *Dial. c. Tr.* 28, 5, zitiert Mal i 10-12 und anschliessend xxviii 8 führt er aus: 'Und durch David (Ps xvii 44 f.) sprach er: „Ein Volk das ich nicht kannte (ὃν οὐκ ἔγνων), diente mir, auf das Wort folgte es mir'. Vgl. dazu Mt vii 23 (zit. Ps vi 9) mit Luk xiii 27 (auch zit. Ps vi 9; über den zweifellos gegebenen Zusammenhang s. W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 92), das in feiner Pointierung den Gedanken οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς gegen Israel wendet. Luk xiii 25-27 gilt allgemein als engere Parallele zu Mt xxv 10 ff., W. MICHAELIS, *a.a.O.*, S. 92, vgl. auch J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 81, dessen Erklärung der Zusammenhänge allerdings 'nicht unbedingt überzeugt' (W. MICHAELIS, *a.a.O.*, S. 254, Anm. 58). In der Tat wird man die weiter unten entwickelten Gesichtspunkte in Rechnung stellen müssen.

[4]) J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 159 (zu V. 1).

[5]) G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. IV, 1935, S. 271. Vgl. auch W. MICHAELIS, in Kittel-Friedrich, *ThWb* IV, S. 328, Anm. 24; er spricht von 'Stocklampen', doch erwartet man dann eigentlich φανοί. Um

an, dass in unserem Gleichnis die 'engen Strassen einer Stadt' vorausgesetzt seien, in denen selten Wind weht. Der allgemeine Sprachgebrauch der Koine, der mit λαμπάς die Lampe mit Ölbehälter und Docht bezeichnet, dürfte immer noch als nächstliegender vorzuziehen sein [1]). Diese (λαμπάς = λύχνος) [2]) aber war, soweit wir sehen, eigentlich nur für den häuslichen Gebrauch geeignet [3]). Was die städtische Situation betrifft, so meldet sich darüberhinaus grundsätzlich noch stärker als bei ländlicher die Frage an, ob der hier geschilderte Fall wirklich denkbar ist. Ein ganzer Hochzeitszug soll schliesslich in solch einer Umgebung eingeschlafen sein! Man wird zugeben müssen, dass sich in diesem Punkte eine Schwierigkeit auftut, die nicht ohne weiteres mit bekannten Hochzeitssitten bewältigt werden kann. Umsomehr, da auch den gelegentlich mit Hochzeitsfackeln gleichgesetzten λαμπάδες neuerdings wieder G. Bornkamm das Licht ausgeblasen hat [4]).

Eine vorzuziehende Lösung scheint nun mit Recht die zu sein, auch hier eine besondere Symbolik anzunehmen, einen Zug, der primär der passa-theologischen Leitidee des Gleichnisses untergeordnet ist [5]). Wir möchten damit weitergehen als neuere Auslegungsversuche, die nur von dem zur eschatologischen Paränese gehörenden Lichtmotiv sprechen [6]). Lk xii 35 (ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι) bezeugt offensichtlich

---

'Fackeln' kann es sich, was der Zusammenhang erkennen lässt, owohl es der primäre Bedeutungsinhalt ist (J. Behm, in Kittel-Friedrich, *ThWb* IV, S. 17, 27 ff.; W. Bauer, *WbzNT*, 1952[1], Sp. 844), nicht gehandelt haben.

[1]) J. Behm, *a.a.O.*, Bd. IV, S. 17, 36 ff. ('In Papyri bezeichnet λαμπάς durchweg die Lampe mit Ölbehälter und Docht...'); W. Bauer, *ebenda* (nennt F. Zorell, *Verbum Domini* 10, 1930, S. 176-182); Zeugnisse bei F. Preisigke, *Wörterbuch d. griech. Papyrusurkunden*, Bd. II, Berlin 1927, Sp. 5; H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, II, S. 1027b.

[2]) Der erweiterte Bedeutungsinhalt wurde sehr wahrscheinlich auch durch den aramäischen Sprachhintergrund mit veranlasst, *lappijd* bezeichnet hier keineswegs nur die Fackel, sondern sogar verhältnismässig häufig 'a pot in which light is carried', M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim*, II, 1950, Sp. 715a, 713a.

[3]) G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, 1935, S. 268 ff.; VII, 1942, S. 230 ff. Zur Sache vgl. auch Pauly-Wissowa, *RE* XIII, 1927, Sp. 1566-1612; F. J. Dölger, *Ant. u. Chr.* V, 1936, S. 1 ff.

[4]) G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 122; ablehnend auch J. Behm, in Kittel-Friedrich, *ThWb* IV (s.v. λαμπάς) S. 17, Anm. 2.

[5]) Dass hier die Sachhälfte in das Bild einwirkt, behauptet schon D. Buzy, Les paraboles, *Verbum salutis* 6, Paris 1932, S. 474 ff.

[6]) Vgl. E. Grässer, *a.a.O.*, S. 122.

nicht nur dies, sondern zugleich seine Verknüpfung mit der Passa-Erwartung (Ex xii 11 LXX), falls metaphorisch verstanden [1]), oder — und das ist eine keineswegs abwegige Überlegung — zugleich mit dem Ritual der Passa-Nacht [2]). Nach C. SCHMIDT [3])

[1]) Der erste Teil ist aus der Passa-Lesung wörtlich übernommen. Unter dem Einfluss von Joh xiii 1 ff. wurde das 'Gürten' in der alten Kirche im besonderen von den Taufvorbereitungen der Passa- bzw. Osternacht her verstanden. Da der Gedanke auch im 1. Petr. (i 13) und Eph (vi 14; vgl. dazu Afrahat, *Die Unterweisung vom Passa*, hom. XII, 5, 6, b. G. BERT, *TU* III, 1888, S. 191, 192) vorkommt, Schreiben, in denen die österliche Tauf- und Passa-Theologie des Frühchristentums besonders handgreiflich hervortritt (zur Sache vgl. J. COUTTS, Eph i 3-14 and 1. Pet i 3-12, in *NTSt* 3, 1957, S. 115 ff.), ist es aber unwahrscheinlich, dass hier eine reine Bildrede vorliegt. Im 48. Kanon des Konzils von Elvira (305) wird gegen die Praxis Stellung genommen, dass der Priester oder sonst ein Kleriker dem Täufling die Füsse wäscht. Also war die Sitte vorher üblich, und sie kann nur nach Joh xiii erfolgt sein. Ihre Verbreitung sowohl im Westen wie im Osten (Afrahat; Cyrillonas, Hymnus über die Fusswaschung 149 f., *BKV* Bd. 6, 1912, S. 30) in dieser Zeit zeugt für ihr ausserordentliches Alter (Joh xiii 10 zit. Tert. De bapt. 12 frei aus dem Gedächtnis). Vgl. auch in der Osterkatechese Kyrills von Jerusalem (Kat. praef. 16): 'Beschuhe deine Füsse mit der Bereitschaft zum Evangelium des Friedens... (Ex xii 11; Jes lii 7; Eph vi 15) ...bereite dein Herz zur Aufnahme der Lehre, zur Teilnahme an den heiligen Geheimnissen'. Die Richtigkeit unserer Vermutung vorausgesetzt, muss für die zweite Hälfte des Spruches ein entsprechend tieferer Sinn gefolgert werden.

[2]) Kyrill v. JER., *Kat.* I, 1: 'Vor kurzem habt ihr die Lampen des Glaubens angezündet'; praef. I, 3: 'Werfet ihn (den Unwürdigen) hinaus in die Finsternis draussen. Denn nicht ist er es wert, dass ihm die hochzeitlichen Lampen leuchten' (vgl. Mt xxii 13; Hochzeit = Taufe).

[3]) C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, 1919, *TU* 43, S. 704: 'Mann kann ferner vermuten, dass die Passafeier auch für die Taufe der Katechumenen benutzt wurde, da die Grosskirche die Osternacht als besonderen Tauftermin bestimmt hatte, die Quartadecimaner aber kein Osterfest feierten, so dass sich bei ihnen alles auf den einen Tag zusammendrängen musste'. Der Beweis dafür liegt vor in der zweifellos quartadecimanischen ostsyrischen Praxis, welche Afrahat erkennen lässt (zit. unten S. 216, Anm. 2, vgl. C. SCHMIDT, *a.a.O.*, S. 686), aber auch Cyrillonas (2. Hom. über Passa): 'An ihm (sc. Tag des Passa) soll das sichtbare Wasser der Taufe geweiht werden! An ihm soll die Taufe erteilt und das vollkommene Volk geboren werden!' (nach *BKV* Bd. 6, 1912, S. 39). Nach beiden ist die christliche Taufe in der Passanacht durch die Fusswaschung der Jünger von seiten Jesu eingesetzt worden. In jener Nacht hat er ihnen das Geheimnis der Taufe, des Leidens und seines Todes gezeigt (G. BERT, *a.a.O.*, S. 192, 5 ff.). 'Dieses Vorbild habe ich euch gegeben, dass, wie ich getan habe, also auch ihr tut'. U.E. irrt also B. LOHSE, *a.a.O.*, S. 77, Anm. 4, der meint, es liesse sich nirgends belegen, dass die Quartadecimaner in der Passa-Nacht getauft hätten. Vielleicht kann sogar schon die Didache als Bestätigung hierfür herangezogen werden. Steht fest, dass sie stark von der jüdischen Passa-Feier abhängig ist (A. GREIFF, *Das älteste Pascharituale der Kirche, Did* 1-10, *und das Johannesevangelium*, Paderborn

muss damit gerechnet werden, dass die Taufe bei den quartadecimanischen Gemeinden in der Passa-Nacht abgehalten wurde (kein anderer Termin liegt näher!) [1]). Nach älterer syrischer Überlieferung scheinen die Täuflinge Leuchten getragen zu haben, welche die Besiegung der Finsternis symbolisierten [2]). Aber selbst wenn man davon absieht, bleibt noch die wohl in älteste Zeit hinaufreichende Sitte, die Oster- bzw. Passa-Nacht glanzvoll im Scheine vieler Lichter zu begehen [3]). Es spricht nichts gegen

1929), steht weiter fest, dass sie der Frühgeschichte der ostsyrischen Kirche entstammt (A. Adam, Erwägungen zur Herkunft der Didache, *ZKG* 68, 1957, S. 1 ff.), dann ist der Fall eigentlich eindeutig. Dieser Teil der Kirche war allem Anschein nach nie etwas anderes als quartadecimanisch gewesen: Athan. Ep. ad Afr. ep. 2 (MG 26, Sp. 1032 C), Epiphan., adv. haer. 70, 9 ff., 15 (zit. nach B. Lohse, *a.a.O.*, S. 61, Anm. 3). Vgl. auch Ignatius, *Ad Smyrn.* 8, 2, wo die Zusammenstellung von Taufe und Agape doch nicht zufällig sein kann. Und gar noch in einem Schreiben an Smyrna, die kleinasiatische Hochburg des Quartadecimanismus, Euseb, h.e. V, 24, 1.

[1]) An einem der folgenden Tage kann die Taufe nicht vollzogen worden sein, weil es unwahrscheinlich ist, dass die Gemeinde nach Mitternacht sich der fröhlichen Feier hingab, ihre Taufbewerber, welche einer besonderen Fasten- und Betübung unterworfen waren (Justin, *Apol.* 61), aber davon ausschloss. Nach Analogie der grosskirchlichen Feier wird der Abschluss des Taufaktes vor den fröhlichen Festteil gefallen sein.

[2]) In einem Hymnus Ephraems heisst es (nach Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones*, Bd. I, 1882, S. 65): 'Ihr Getauften, nehmt eure Leuchten, wie die Fackeln der Gideoniten! Besiegt die Finsternis mit euren Leuchten, das Schweigen mit euren Hosannas!' Vgl. auch Cyrill von Jer., präf. 1, über die Taufkandidaten: 'Bereits seid ihr ins Verzeichnis eingetragen, zum Militärdienst einberufen. *In eurer Hand sind die Lampen* für den Hochzeitszug, eure Sehnsucht ist nach dem himmlichen Reiche gerichtet'. — Die Bedeutung der Gideongeschichte als bevorzugter Schriftbeweis der quartadecimanischen Taufpraxis ergibt sich aus Afrahat, hom. VII, 9 (G. Bert, *a.a.O.*, S. 124): 'Gross aber ist dies Geheimnis, mein Lieber, das Gideon zuvor verkündet hat, als Vorbild der Taufe...'.

[3]) Nur einige Zeugnisse hierzu seien aufgeführt. Augustin, *De civ. Dei* XV, 22 verfasste ein Lobgedicht auf die Osterkerze. Von Kaiser Konstantin berichtet Euseb, *Vita Const.* IV, 22: 'Die heilige Nachtwache verwandelte er in Tageslicht, indem er durch dazu bestellte Männer in der ganzen Nacht Wachssäulen von gewaltiger Höhe aufrichten liess; es waren dies Feuerfackeln, die jede Stelle erhellten, so dass die geheimnisvolle Nachtwache heller wurde als der strahlende Tag'. Die Kanones Hippolyti enthalten eine (vorkonstantinische?) Bestimmung, wonach die Gemeindeglieder in der Osternacht Lichter haben sollen (H. Achelis, *TU* VI, 4, S. 136). Namentlich in der jerusalemischen Gemeinde spielte die österliche Lichterfeier für Jahrhunderte eine ausserordentliche Rolle, vgl. K. Schmaltz, 'Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten, in *Palästinajahrbuch* 1917, S. 53 ff.). Doch war die besondere Verwendung von Lichtern für die Osterfeier zweifellos im 4. Jahrhundert allgemeine Sitte aller Kirchen. Gregor von Nazianz (orat.

die Annahme, dass diese Praxis schon in der ältesten syrisch-palästinischen Kirche zu Hause war [1]). Sie aber steht hinter Mt xxv

XVIII, 28) schreibt von jener Nacht der Ostervigil, in der sein Vater schwer krank darniederlag: 'Es war jene leuchtende Nacht, welche die Finsternis der Sünde verscheucht und in welcher wir *mit zahlreichen Lichtern* unsere Erlösung feiern und zugleich mit dem für uns getöteten Lichte sterben, um mit dem auferstandenen Lichte aufzuerstehen' (= Anspielung auf Taufe!). Für die Verbreitung der Sitte im syrischen Raum vgl. S. 213, Anm. 2 und S. 218, Anm. 3.

[1]) Euseb, h.e. VI, 9, 1 ff. berichtet von einem für die Sitte aufschlussreichen Vorfall in der jerusalemischen Gemeinde z.Zt. des Episkopos Narkissos (180-192 n. Chr.). Wir ersehen, dass dort nicht nur tatsächlich 'Lampen' (λυχνοι) verwendet wurden, sondern auch, dass eigens Diakone zu deren Betreuung angestellt waren. Diese klar erfassbaren Umstände deuten darauf hin, dass der feierliche Rahmen nicht erst in dieser Zeit aufkam, wie z.B. J. Jeremias meint (in Kittel-Friedrich, *ThWb* V, S. 902, 9). Nicht zuletzt wird dies durch Tertullian, der etwa gleichzeitig auf die Sitte Bezug nimmt, zur Evidenz erhoben. Apol. 39 führt er von der nächtlichen (österlichen) Agapefeier aus: 'So sättigen sie sich wie Leute, die nicht vergessen, dass sie auch in der Nacht Gott anbeten müssen; so unterhalten sie sich wie Leute, die wissen, dass Gott es hört. Wenn die Hände gewaschen und *die Lichter angezündet sind*, wird jeder aufgefordert, vorzutreten und Gott Lob zu singen...'. Auch die Tauffeier der quartadecimanischen Epistola apostolorum, welche dem syrischen Raum zugehört (Lit. bei B. Altaner, *Patrologie*, 1958[5], S. 67), lässt einen besonderen Hang zur Lichtsymbolik erkennen, weshalb sich gewisse Folgerungen obiger Art für die Praxis selbst nahelegen. C. Schmidt, *a.a.O.*, S. 320: 'Der Empfang des Siegels des Lichtes und der Taufe — beide Ausdrücke besagen ja dasselbe — ist das äussere Zeichen für den Eintritt in die christliche Gemeinde. Von jetzt ab gehört der Betreffende zu den 'Kindern des Lichtes' (S. 126, 9 = Ko. XXX, 1) oder zu den 'Kindern des Lebens' (S. 88, 4 = Ko. XXII, 10), denn zunächst sind die vorher begangenen Sünden ausgetilgt, und ist die Anwartschaft auf das ewige Leben und Himmelreich gegeben. Deshalb spricht er auch von der 'Taufe des Lebens' (S. 134, 1 = Ko. XXXIII, 2; 86, 7 = Ko. XXII, 2)'. Die Schrift wird man auf die Jahre 150-160 datieren können. — Vielleicht lässt sich sogar sagen, dass die Verwendung von 'Lampen' speziell für die Lichtzeremonie der östlichen Gemeinden charakteristisch war, die von Kerzen aber für die westliche Kirche. Eine beiläufige Nachricht über den Osterbrauch der monophysitisch-nestorianischen Gassaniden und des Hofes von al-Ḥira — eine der wenigen Araberkirchen (Bischofssitze in Bosra und Edessa) — findet sich bei dem vorislamischen Dichter Aus ibn Ḥaǧar (vgl. A. Baumstark, Palmsonntagsfeier und Osterlicht in altarabischer Dichtung, *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft* 3, 1923, S. 118 ff.). Er vergleicht das Leuchten einer Lanzenspitze mit der 'Lampe des Fürsten, die er anzündet zum Osterfest, wobei er sie mit dem wohlgedrehten Dochte anfüllt'. A. Baumstark merkt dazu an: 'Man ahnt etwas von einer der Weihe der sonstigen Osterkerze entsprechenden Weihe einer Osterlampe'. Nach Nâbiġa aḍ-Ḍubjânî, einem der bedeutendsten Dichter der arabischen Heidenzeit, kleidete sich die Festgemeinde im Anschluss an Ex xii 11: 'leichtbeschuht und gutgegürtet'. Chrysostomus weiss in der Osterzeit in Antiochien zu predigen: 'Leuchten, die die gewöhnlichen übertreffen, sehe ich heute in der Stadt und recht handelt ihr, Brüder'. Das Entzünden von Kerze und Lampe in der Osternacht war ausserdem

ein Teil des Rituals der mozarabischen und gallikanischen Liturgie (K. SCHMALTZ, *a.a.O.*, S. 58 ff.; DREWS in *RE* XIV S. 746, 14 ff. mit Belegen), und wie die Gedichte des Aurelius Prudentius beweisen (versus de novo lumine pascalis sabbathi), nachweislich schon für das 4. Jahrhundert fest üblich. Da beide Liturgien stark syrisch-palästinisch beeinflusst sind (K. SCHMALTZ, *a.a.O.*, S. 62 f.), die Verwendung der 'Lampe' in der westlichen Kirche sonst aber nicht gebräuchlich ist (*RE* XIV, S. 747, 8 ff.), muss diese Eigentümlichkeit als vom Osten übernommen erklärt werden. In der von B. MANNA, Di un' antica lucerna christiana di Sulmona rappresentante i tre fanciulli di Babilonia, *N. Bull. di Arch. crist.* 27, 1921, S. 101-105, beschriebenen Lampe, deren Bildnis Dan iii darstellt, liegt wahrscheinlich ein für die Osterfeier gebräuchliches Gerät vor. Darf man von östlichen Einflüssen sprechen? Sowohl die altjerusalemische Reihe der Ostervigil-Lektionen als auch die mozarabische und altgallische enthalten Dan iii als Lesung (K. SCHMALTZ, *a.a.O.* S. 68 f.; *RE* XIV, S. 745, 53 ff.). Ihr hohes Alter kann nicht leicht überschätzt werden, worüber der Verfasser an anderer Stelle handelt (*NTSt* 1958, S. 211 ff.). Schliesslich bleibt noch erwähnenswert, dass eine ganze Reihe in Jerusalem gefundener altchristlicher Lämpchen die Aufschrift tragen: 'Das schöne Licht Christi leuchtet allen' (vgl. G. DALMAN, *ZDPV* 26, S. 17-32), ein Gedanke, der bezeichnenderweise auch in der mozarabischen Liturgie seinen Platz hat. Nach der Prozession mit dem neuen Licht stimmt nämlich der Bischof als erstes die von Joh i 9 her geprägte Antiphon an: 'Wahrhaftiges Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen...', worauf als Responsorium Jes ix 1 erfolgt. 'Hier ist es ohne weiteres klar, dass es sich nicht um ein durch Christus vermitteltes oder gebrachtes Licht handelt, sondern dass er selbst das Licht ist, welches das 'neue Licht' mystisch symbolisiert, d.h. aber nach antiker Auffassung, welches ein blosses 'leeres' Symbol nicht kennt, nichts anderes, als dass er tatsächlich in geheimnisvoller mystischer Weise in diesem Lichte gegenwärtig ist' (K. SCHMALTZ, *a.a.O.*, S. 66). U.E. verlangt diese Ausführung auch ihre Anwendung auf verschiedene Stellen des N.T., vgl. unten S. 217, Anm. 2 und 3. Da Vigil und Taufe bei der quartadecimanischen Praxis, soweit wir sehen, in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan abgehalten wurden, ist die Licht-Symbolik der gebotenen Zeugnisse der Ostersamstag-Vigil folgerichtig für die urchristliche quartadecimanische Praxis auf diese Nacht anzusetzen. Bedürfte es hierfür (auch für die Verwendung der 'Lampe') noch eines Beweises, so liefert ihn womöglich das die quartadecimanischen Gebräuche besonders schön bewahrende Testamentum Domini nostri Jesu Christi cp. II, 11 (ein, soweit der Vf. sieht, in diesem Zusammenhang noch nicht beachtetes Zeugnis!): *'offeratur lucerna (šrg') in templo a diacono, qui dicit „Gratia Domini nostri cum omnibus vobis", et omnis populus respondet „Et cum spirituo tuo". psalmos spirituales dicant pueruli, et cantica ad accensionem lucernae'*. Dies geschieht am Donnerstag der Karwoche zusammen mit der Darbringung von Brot und Kelch, also in Erinnerung an Jesu Abendmahl und nächtliche Feier. Ein feierliches Entzünden der 'Lämpchen' während der Ostervigil bezeugt die über die spätere jerusalemische Feier Auskunft gebende Hs. von Latal, worin es heisst: (TH. KLUGE-A. BAUMSTARK, Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert, *Oriens Christianus*, NS Bd. 5, 1915, S. 201 ff., 231) '...sodann segnet man die Lichter, entzündet die Lämpchen, die Türen werden geöffnet und die Bussetuenden in die Kirche geführt'. Den (natürlich nächtlichen) Einzug (der Täufzinge) erwähnt schon Justin, *Apol.* 1, 65, wobei der Gebrauch von Lichtern vermutet werden kann.

1 ff. [1]). Von der nächtlichen Feier Act xx 6 ff., die kurz nach dem Passa (in der Pentekoste) gehalten wurde [2]) (oder war es eine gegenüber der jüdischen Praxis verspätet angesetzte Passa-Feier?) [3]),

[1]) Was noch dadurch unterstrichen wird, dass das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der syrischen Osterliturgie einen Platz eingenommen hat wie sonst nirgends mehr. Vgl. S. 218, Anm. 3.

[2]) Es scheint dem Vf. fraglich, ob mit μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων Act xx 6a wirklich nach jüdischem Verständnis die ganze Passa-Festwoche (14.-21. Nisan) gemeint ist (so übliche Annahme). Das christliche (= quartadecimanische) 'Fest der ungesäuerten Brote' umfasste sehr wahrscheinlich nur zwei Festtage, das Passa und den 1. Feiertag. Dies ergibt sich aus Afrahat, hom XII, 8 (G. Bert, *a.a.O.*, S. 195), der selbst schon einen leicht fortgeschrittenen Status der quartadecimanischen Feier bezeichnet. Seine fadenscheinigen Ausführungen gegen eine quartadecimanische Sondergruppe machen deutlich, dass deren Feier die ältere, sehr wahrscheinlich ursprünglichere darstellt. Von ihr aber heisst es: 'Denn wenn wir hierin Schwierigkeiten finden und allein um den vierzehnten uns kümmern, und nicht um das Fest von Anfang bis zu Ende, zo könnte es uns belieben, den vierzehnten jeden Monats zu feiern und am Freitag jeder Woche zu trauern'. Vgl. hierzu auch C. Schmidt, *a.a.O.*, S. 683. Man muss vielleicht eher damit rechnen, dass die der nächtlichen Hauptfeier *vorangehenden* Tage mit dieser zusammen den Inhalt des christlichen Sprachgebrauches vom 'Fest der Ungesäuerten' ausmachen, umsomehr, da das Verhältnis von Freude und Trauer in der christlichen Gemeinde gerade umgekehrt gelegt war als im Judentum. Sieht man dies, dann lösen sich die Schwierigkeiten in Act xii 3 f. mit einem Schlage, denn es kann doch kein Zweifel sein (am wenigsten bei Beachtung des judenchristlichen Verständnisses der Stelle, vgl. Epist. ap. Ko. VIII, ed. C. Schmidt, *a.a.O.*, S. 53), dass Petrus nach der Intention des Abschnitts in der Passanacht befreit wurde (den Nachweis führt der Vf. in einer bei den *NTSt* in Drucklegung befindlichen Arbeit!). Nicht zuletzt aber würde jene von E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, *TU* VI, 1, Leipzig 1893, S. 160, zu Act xx 6 verzeichnete erläuternde Aussage der Hs. Basil. Univ. A.N. IV, 4, nämlich: μετὰ τὰς δύο ἡμέρας τῶν ἀζύμων, nicht mehr und nicht weniger als das richtige Verständnis der quartadecimanischen Auffassung der Dauer des 'Festes der ungesäuerten Brote' bewahrt haben!

[3]) Eine Möglichkeit, die sich, akzeptiert man die Darlegung in Anm. 2, als nicht unwahrscheinlich erweist. Nimmt man an, dass in Troas als heidenchristlicher Gemeinde die Sitte bestand, ein Sonntagsostern zu feiern, also eine Feier in der Nacht zu dem auf den jüdischen Passatag folgenden Sonntag (zur Sache vgl. J. Jeremias, Kittel-Friedrich, *ThWb* V, S. 902, 19 ff.; noch gab es keine ephesinische Kirche, die auf Verbreitung der wohl erst nach 70 bedeutsam gewordenen jüdischen Festbestimmung aus war, vgl. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, 1928, S. 214), so scheint es, dass Pls der aussergewöhnlich langen Überfahrt wegen (5 Tage statt 2, Act. xvi 11; vgl. Th. Zahn, Apg., *KzNT* 5, $2^{1/2}$, 1921, S. 703, Anm. 41) wider Erwarten und Vereinbarung (seine Gefährten hatten ihn doch wohl angekündigt, Act xx 4 f.) nicht mehr rechtzeitig für die sich über den Sabbat/Sonntag erstreckenden Feier anlangte. Trotz der ihn drängenden Eile (Act xx 7, 11, 16!) war der Apostel genötigt, sollte es nicht zu einer grossen Enttäuschung kommen, den nächsten Sonntag abzuwarten. Was Act xx 7-12 berichtet ist, meinte somit eine österliche Feier. Sie fiele nicht auf einen Sonntag/Montag,

merkt Lukas ausdrücklich an: ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ ἐν τῷ ὑπερῴῳ οὗ ἦμεν συνηγμένοι [1]). Damit ist u.E. der archäologische Beweis für die mit unserem Gleichnis stilisierte Passa-Feier erbracht. Die Notiz kann nur besagen, dass es sich um einen ausserordentlich festlichen Rahmen (ähnlich dem der Passa-Nacht) handelte, wobei viele Lampen brannten wie sonst bei der österlichen Feier auch. Vielleicht sollte man grundsätzlich fragen, ob die Rede von den 'Kindern des Lichtes' nicht nur einen religionsgeschichtlichen, sondern auch einen sehr realen kultischen Hintergrund hat (Eph v 8 f., 1. Thess v 5), eben den des Passa- (d.i. zugleich Tauf-) Rituals [2]). Das Thema der österlichen Ansprache war der 'Weg des Lichtes' bzw. 'Lebens' (Barn. xviii 1, xix 1, 12 vgl. auch Did i 2) [3])

---

sondern, da in diesem Fall ein Fasten vorausging, auf den Sabbat Sonntag. V. 7 blickt auf den Höhepunkt bei anbrechendem 'Herrentag', V. 8-12 entfaltet das Geschehen der Reihe nach. Doch entscheidet sich an dieser hypothetischen Beweisführung das oben Ausgeführte nicht.

[1]) Eine Zusammenstellung missglückter Erklärungen des Satzes bei E. Haenchen, *Meyer* III[10], 1956, S. 524, Anm. 2. — Was die Erwähnung des Obergemaches betrifft, so ist es nicht uninteressant, dass die spätere syrische Kirche seine Verwendung theologisch motiviert. Bei Cyrillonas, hom. de pascha Christi I, 89 f. heisst es (*BKV* Bd. 6, 1912, S. 32 f.): 'Das Erdgeschoss bezeichnet nämlich die Erde, und das Obergemach ist das Bild des Himmels. Deshalb verliess er das Erdgeschoss und stieg mit seinen Jüngern zum Söller hinauf (Mk xiv 15), gleichwie er die Erde verliess und in unserer menschlichen Natur zu seinem Vater auffuhr'. Dass man seit ältester Zeit Wert darauf gelegt hat, die Feier auch in dieser Beziehung in einem Christus analogen Rahmen zu begehen, darf man folgern. Der Quartadecimaner Polykarp von Smyrna wird am 15. Nisan(!), wie ausdrücklich vermerkt wird, in einem 'Obergemach' aufgegriffen (Mart. Polyc. VII, 1). Der österliche Gottesdienst der Gemeinde zu Troas (Act xx 8) fand gleichfalls ἐν τῷ ὑπερῴῳ statt (vgl. S. 216, Anm. 2). Zur Sache vgl. auch *Str.B.* I, S. 41 f.

[2]) Die auffallende Licht-Finsternis-Symbolik des 1. Johannesbriefes erklärt sich wohl gleichfalls daraus, was u.E. mit Wg. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des 1. Joh. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche*, 1957, bewiesen ist. Leider ist der Passa-Hintergrund nicht gewürdigt.

[3]) Vgl. S. 214, Anm. 1 (Ign. Philad. 2, 1); 1. Petr ii 9 hat enge Parallelen in den altkirchlichen Taufkatachesen, vgl. Cyrill von Jer., praef. kat. 15. In der syr. Didaskalia (ed. H. Achelis-J. Flemming, *TU* X, 2, 1904, S. 110, 5 ff.): 'Ihr dient hinfort nicht mehr den Idolen... Sondern ihr seid schon gläubig geworden und *auf ihn getauft*, und ein grosses Licht ist über euch aufgegangen'. Derselbe Gedanke findet sich als Aufschrift auf den oben (S. 215, Anm. 1) schon genannten jerusalemischen Lampen. Er ist aber auch wörtlicher Inhalt des Eph v 14 zitierten paulinisch-urchristlichen Liedes (vgl. Ps cxviii, 27):

'Wach auf, der du schläfst,
und steh auf von den Toten,
so *wird Christus* dir *als Licht aufgehen*'.

und man kann sich schwer vorstellen, dass dieser Gedanke zwar ausgesprochen, aber nicht in einer ihm gemässen Form anschaulich gemacht wurde. Wäre dem so, erwiese sich die Passa-Symbolik unseres Gleichnisses als eine nahezu vollendete; denn die Schar der auf den Herrn wartenden Jungfrauen steht dann für die Gemeinde der Getauften, deren neues Leben in der Passa-Nacht begann und deren Herr sich in der gleichen Nacht herrlich offenbaren wird [1]). Mt xxv 1-12, so scheint uns, ist keine lehrhafte Allegorie, sondern eine von der überragenden Bedeutung der Passa-Nacht geprägte Bildung. Dafür spricht zugleich, dass die Affinität des Gleichnisses zur Osterfeier, ja sogar zur quartadecimanischen Passa-Erwartung, in keiner Kirche so gross und eindeutig nachweisbar ist wie in der syrischen [2]). Und das schon seit Anfang und Mitte des 2. Jhdts., wenig später als Mt schrieb [3]). Die Folgerung ist unabwendbar:

Die neuere Analyse des Briefes zieht wohl mit Recht seine katechetische Situation in Rechnung, also seinen Charakter als Taufansprache (wodurch sich übrigens das Verhältnis zum 1. Petrusbrief, bei dem der Tatbestand nicht anders liegt, sehr einfach klären würde!), vgl. G. Schille, Der Autor des Epheserbriefes, *ThLZ* 82, 1957, Sp. 325-334. Nach allem, was wir über den urchristlichen Festkalender wissen, wird man einen Schritt weitergehen dürfen und auf Grund des untrüglichen Kriteriums der angedeuteten Licht-Symbolik für den Brief als kultischen 'Sitz im Leben' die Passa-Nacht folgern. Nicht zuletzt verlangt dies Eph vi 18 (εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες), womit unsere Hinweise in Anm. 1, S. 199 zu vergleichen wären. Man darf wohl hinzufügen, dass sich bei diesem Beweis jeder Stein lückenlos einfügt.

[1]) Ep. Apost. Kopt. IX, 10 ff.; Test. Dom. nostr. Jesu Christi II, 19 (ed. Rahmani S. 139): est enim illa nox, *maxime autem*, quae subsequitur sabbatum (ein deutlicher bezeichnender Einschub, der die ursprüngliche Passa-Erwartung korrigiert; vielleicht auch falsche Übersetzung), imago regni coelorum; Lactanz, *Div. Inst.* VII, 19, 3: 'Das ist die Nacht, die von uns wegen der Parusie unseres Königs und Gottes mit einer Nachtwache gefeiert wird. Sie hat einen doppelten Inhalt: in ihr empfing er das Leben damals, als er litt; und in ihr wird er später die Herrschaft über den Erdkreis gewinnen...'.

[2]) Den eingehenden Nachweis führt der Vf. in einer gesonderten Untersuchung.

[3]) Wir nennen in diesem Zusammenhang nur die folgenden Zeugnisse: In der quartadecimanischen *Epist. apost.* (Kopt.) 34, 3 ff. ragt das Gleichnis auffallend hervor. Die bemerkenswerte Abweichung von der Evangelienüberlieferung, wonach allein die Törichten schliefen (vgl. unten S. 219, Anm. 1), erklärt sich am einleuchtendsten, nimmt man an, dass der Text im liturgischen Ritual der Passa-Vigil eine Rolle spielte. Der Zug von den schlafenden klugen Jungfrauen musste in einem solchen Rahmen in besonderem Masse als störend empfunden werden. Die Vermutung einer entsprechenden liturgischen Verwendung wird weiter sehr nachdrücklich gestützt durch die eschatologische Schlussbelehrung (= Urform der späteren mystagogischen Katechese) der (gleichfalls syrischen) *Didache* (cp. 16), in der program-

der Geist, der unseren Abschnitt in seiner abgerundeten Form zu dem machte, was er heute ist, ist der Genius frühchristlicher syrischer Gottesdiensttradition.

g) Auch angesichts des quartadecimanischen Hintergrundes ergibt sich, dass der Zug des Einschlafens eine mehr sekundäre Funktion im Rahmen der bewegten Darstellung hat [1]). Die Notwendigkeit, zu mitternächtlicher Stunde für das Kommen des Herrn gerüstet zu sein, klingt indessen dabei durchaus an. Im Ablauf der Handlung ist in V. 5 ein Spannungsmoment gesetzt. Inhaltlich fällt auf, dass die Leichtigkeit des Schlafes der wartenden Jungfrauen (ἐνύσταξαν πᾶσαι) Ausdruck gefunden hat. Vielleicht geht gerade diese Notiz wiederum auf eine Regelung der Passa-Praxis zurück [2]), vielleicht untersteht sie auch einer gewissen Absicht.

---

matisch die wesentlichen Motive des Gleichnisses verarbeitet sind: '*Wachet* über euer Leben (vgl. Mk xiii 33; Mt xxv 13; xxiv 42)! Eure *Leuchten* mögen nicht ausgehen (Mt xxv 3, 8b!) und eure *Lenden* lasset nicht matt werden (Luk xii 35a; bes. Ex xii 4!), sondern machet euch *bereit* (vgl. Mt xxiv 44; xxv 10), denn ihr wisst nicht die Stunde, wann euer Herr kommen wird' (Mt xxiv 42; xxv 13). Es scheint, dass die Rede vom *Wachen* auf die eben mit Vollzug des Rituals gehaltene Passa-Vigil anspielt (s. A. Greiff, *op. cit.*, oben S. 212, Anm. 3). Die Erwähnung der *Leuchten* strebt wohl nicht nur eine schöne Symbolik an, sondern hat das Lichterzeremoniell der Passanacht zur Voraussetzung; entsprechend dann die Redeweise von den 'nicht, matten *Lenden*' das Taufritual (s. oben S. 212, Anm. 3). Der Ruf zur *Bereitschaft* auf den wiederkommenden Herrn könnte, was die allgemeine passatheologische Ausrichtung der Didache nahelegt, von der besonderen Verheissung und Erwartung der Passanacht her veranlasst sein.

[1]) Vor einer allegorischen Überbetonung warnt schon M. Meinertz, *a.a.O.*, S. 105 (gegenüber D. Buzy, *a.a.O.*, S. 490, der wie altkirchliche, in der Allegorese befangene Ausleger, den Zug auf 'la longeur de l'attente' deutet). Vgl. auch J. Jeremias, *a.a.O.*, S. 43.

[2]) Es ist möglich, dass ἐκάθευδον (auf die Dauer abzielendes Impf.). von ἐνύσταξαν her zu interpretieren ist. Letzteres (Aor.) könnte wohl nicht nur das 'Einschlafen' bezeichnen, jenen für unsere Begriffe eigentümlichen Zwischenakt am Beginn des Schlafes, sondern im Falle unseres Gleichnisses jenen Zustand, in den die wartenden Jungfrauen verfielen (= syr. *dmk*; J. P. Smith, *A compendious Syriac Dictionary*, 1903, S. 94b). ἐκάθευδον würde also die *Dauer* des 'Eingenicktseins', des leichten Schlafes, besagen. Aber auch wenn es den normalen Schlafzustand bezeichnet, bleibt es bemerkenswert, dass sich für das Gegenüber beider Begriffe eine Parallele gerade in den ältesten jüdischen Passa-Bestimmungen findet. Demzufolge war das leichte Einschlafen, um weiter essen zu dürfen, erlaubt, nicht aber der feste Schlaf. Pes 10, 8: Sind einige (während der Passa-Mahlzeit) eingeschlafen (*jšnw*), so darf man (weiter-) essen; wenn alle, so dürfen sie nicht (weiter-) essen (weil die Speisen möglichenfalls unrein geworden). R. Jose (um 150) sagte: Waren sie (nur) eingenickt (*ntnmnmw*; im Syr. steht für ἐνύσταξαν πᾶσαι Mt xxv 5 *nmj klhjn*), so dürfen sie (weiter-) essen (zit. nach *Str.B.* I, S. 969 f.). Zur jüdischen Definition des 'Einnickens' vgl. bPes

Sie könnte besagen, dass unter allen Umständen bis Mitternacht ein gewisses Mass an Bereitschaft einzuhalten ist im Sinne des: *ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi* [1]). Doch ist erstere Möglichkeit wohl nächstliegender. Undiskutabel dürfte sein, dass der Zug des Schlafens allgemein zu einer lange sich hinziehenden Passa-Feier (mit den ermüdenden Lesungen und Gebeten der Vormitternacht bis zur fröhlichen Agapefeier) eher passt, als etwa zu der im Gleichnis vorgestellten bzw. vorgeschobenen Situation der Hochzeit mit ihrer freudig erregten Stimmung. Dass dem so war, bezeugt ja nun Act xx 9 hinreichend [2]). Aus der ostsyrischen christlichen Abendmahlspraxis, welche vermutlich unmittelbar auf die quartadecimanische zurückgeht und in die — wie oben angeführt — das Testamentum Domini nostri Jesu Christi [3]) Einblick gewährt, geht hervor, dass der tiefe Schlaf nicht gestattet war. Da diese Regelung die jüdische Praxis voraussetzt, ist ihre Einwirkung Mt xxv 5 nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Wie man sich aber auch entscheidet, an der erarbeiteten grundsätzlichen Einschätzung des Gleichnisses ändert sich nichts.

Die gemachten Ausführungen nötigen zu dem Schluss, dass die Leitidee vom mitternächtlichen Kommen des Herrn alles andere als ein Bild ist, dagegen ursprünglich zweifellos wörtlich genommen wurde. Am allerwenigsten zutreffend wäre ihre Ableitung aus einer

---

120b: R. Aschi (um 400) hat gesagt: 'Man schläft und schläft nicht, man wacht und wacht nicht; man ruft ihm z.B. etwas zu und er antwortet, weiss aber nichts Vernünftiges zu erwidern; wenn man ihn jedoch an etwas erinnert, so erinnert er sich dessen' (ebenda). Es hat den Anschein, dass Mt xxv diese jüdische Ritualkasuistik angetönt ist. Vielleicht sollte mit diesem Zug auch einem möglichen Anstoss die Spitze genommen werden, erkannte sich doch die rechte Gemeinde, welche die Mahnung zu wachen erfüllte, in den fünf klugen Jungfrauen wieder. Sie aber schliefen, was Befremden erregen musste. Es besagt genug, dass der quartadecimanische Eifer der späteren Zeit diesen Zug nicht mehr verkraften konnte. Die Epistola ap. bietet als Rede Jesu: 'Nur das, was ich euch sage, tut, wie ich selbst auch es getan habe, so werdet ihr sein wie die klugen Jungfrauen, die gewacht und nicht (!) geschlafen haben...' (Kopt. xxxiv 3 ff.). Zur Sache im einzelnen weiter unten.

[1]) Vgl. Zitat zu S. 204.

[2]) Vgl. dazu die Erwägungen S. 216, Anm. 2.

[3]) Test. Dom. nostri Jesu Christi cp. II, 19: idem praestent hypodiaconi. ne sinant autem pueros dormire. est enim (!) illa nox (ursprünglich die Nacht vom 14. zum 15. Nisan) ... imago regni coelorum. Über das richtige Verständnis dieser Bestimmung handelt der Vf. in *ZKG.* 6⁹, 1958, S. 113 f.

allgemeinen Wachsamkeitsforderung [1]). Die vorausgesetzte ausserordentliche Geltung des Axioms ergibt sich nicht zuletzt auch daraus, dass ihm der Verzögerungsgedanke untergeordnet ist. Damit unterscheidet sich Mt xxv 1-12 sehr wesentlich von den anderen Wachsamkeits-Gleichnissen (Lk xii 35-38; Mk xiii 33 ff., 35), denn bei ihnen ist der Zeitpunkt des Kommens der Verzögerungsaussage geopfert. Vielleicht trifft der Herr auch noch zur Stunde des Hahnenschreis ein [2]). Es ist klar, dass diese Beantwortung des Verzögerungsproblems dem Anliegen der Passa-Erwartung für quartadecimanische Begriffe weniger glücklich Rechnung trägt als jene unseres Gleichnisses. Daraus folgt zugleich, dass inhaltlich gesehen in diesem die Passa-Erwartung ihren genuinen Ausdruck gefunden hat, und umgekehrt, dass jene sehr wahrscheinlich sekundär passa-theologisch überarbeitete Zeugnisse darstellen; eine Feststellung, die sich auf dem Wege der Einzeluntersuchung tatsächlich näher beweisen lässt [3]).

Auf Grund des leider im allgemeinen zu wenig beachteten Unterschieds zwischen jüdischem und griechischem Verzögerungsverständnis, der klar auch die verschiedene Terminologie durch-

---

[1]) So z.B. M. Meinertz, *a.a.O.*, S. 104 (gegen G. Bornkamm, *a.a.O.*, S. 119 ff.), der meint, wenn im Bilde zur Wachsamkeit gemahnt werde, so müsse die Nachtzeit als Folie herhalten. Der Zug sei offensichtlich nur bildhaft und gestatte keineswegs den Schluss, dass die Parusie auf die Nachtzeit angesetzt werde. Wie wörtlich man aber in der Tat die Mahnungen nahm, zeigt das in Anm. 3, S. 220 gegebene Beispiel! — Sollten noch Zweifel bestehen, so beseitigen sie sich, wenn man in Rechnung zieht, dass auch die verschiedentlich mit der Wachsamkeitsparänese gekoppelte Ermahnung, 'nüchtern' zu sein, nicht anders denn wörtlich verstanden werden kann: 1. Thess v 6, 8; 1. Petr. i 13, iv 7, v 8 (sonst nur noch, was bezeichnend ist, 2. Tim iv 5). Sie zielt, was ihr Vorkommen im 1. Thess und 1. Petr beweist, auf die österliche Vorbereitungszeit ab, welche wohl von Anfang an nicht frei von Fastenübungen war (Mk ii 19 ff.). 1. Petr. geht auf das Passa- und Taufritual; ebenso 1. Thess iv v (S. 206, Anm. 2 und S. 210, Anm. 1, sowie S. 212, Anm. 1 und S. 217, Anm. 3), der allem Anschein nach in der Vorpassazeit geschrieben wurde (vgl. auch die üblichen aus der Apostelgeschichte erarbeiteten Chronologien zur 2. Missionsreise).

[2]) Es ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, dass das Fastenbrechen dort, wo die Osterpraxis von dem westlichen solaren Kalender beherrscht wird (Zeugnisse bei J. Jeremias, *ThWb* V, S. 902, Anm. 57), allem Anschein nach unter dem Eindruck der Parusieverzögerung schon sehr bald bis 3 Uhr früh ausgedehnt wurde. Anders in der stärker die quartadecimanische Überlieferung fortsetzenden Kirche, wo es selbst noch in verhältnismässig später Zeit (vgl. Test. Dom. n. J. Chr. cp. II, 12) auf die mitternächtliche Stunde fällt.

[3]) Vgl. S. 200, Anm. 5.

zieht, erscheint eine weitere Tatsache beachtenswert. χρονίζειν steht Mt xxv 5 nicht im Sinne des jüdischen Sprachgebrauchs mit dem ihm eigenen punktuellen Zeitdenken als *Ausbleiben* (so Mt xxiv 48) [1]), sondern gut griechisch als Verweilen, *Langebleiben* (vgl. Lk i 21) [2]). Im Verein mit den übrigen charakteristischen Indizien zur Bestimmung der Herkunft von Mt xxv 1 ff vermehrt dieser Tatbestand die Gründe, das Gleichnis nicht für ursprünglich anzusehen. Die Annahme der schon öfter behaupteten Gemeindebildung ist damit unabweislich. Wir erinnern an unsere obigen Ausführungen, wonach sich auch zufolge der Geschichte des Gleichnisses in der syrischen Kirche eine solche Überlegung aufdrängt.

Mt hat also das Gleichnis aus einer lokalen (antiochenischen?) Gemeindetradition übernommen. Eine Folgerung, deren Recht sich näher an dem Rahmenvers V. 13, der von dem Evangelisten stammen dürfte, erweisen lässt. Das Anliegen des Gleichnisses, welches das Bereitsein verlangt, nicht aber das 'Wachen' (auch die klugen Jungfrauen schlafen!), ist mit ihm nicht getroffen [3]), wohl aber besteht Übereinstimmung mit dem in diesem Gleichniszyklus ebenfalls als Rahmennotiz fungierenden Vers xxiv 42 (vgl. auch Mk xiii 33, 35) [4]). Der sekundäre Charakter von xxv 13 wird auch ferner nahegelegt durch das 'weder Tag noch Stunde'. Diese Verschmelzung zweier eigentümlicher Terminaussagen, der vom 'Tag des Herrn' und der von der 'Stunde des Menschensohnes', ist bereits passa-theologisch modifiziert, insofern die Stunde als Teil des

[1]) Was aus dem folgenden V. 49 hervorgeht: καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων.
Ein solches Verhalten lässt nur darauf schliessen, dass die Hoffnung, der Herr würde zurückkehren, aufgegeben war.

[2]) Der Nachweis kann im einzelnen in diesem Zusammenhang nicht erbracht werden. Der Vf. liefert ihn in der oben (S. 200, Anm. 5) genannten Arbeit. Der folgende Hinweis mag genügen: aus typisch jüdischen Verzögerungsaussagen, wie Hab ii 3 (hebr. *l' j'ḥr*; syr. *l' mwḥr*) und 2. Petr iii 9 (syr. *l' mwḥr*), ist zu schliessen, dass auch Mt xxiv 48 sprachlich nicht der Sinn 'verzögern', sondern der spezifische Bedeutungsinhalt 'ausbleiben' gemeint war (syr. ebenfalls: *mwḥr*). Eben dieser wird aber auch, was wir oben festgestellt haben, durch den Kontext gefordert. Anders in unserem Gleichnis, das zwar palästina-jüdisches Denken verarbeitet hat, aber auf keiner aramäischen Vorlage beruht. Seine Sprache ist von Anfang an das Griechische, wobei die Verwendung von χρονίζειν für griechisches Empfinden — im Unterschied zu Mt xxiv 45 ff. — durchaus passt.

[3]) So auch J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 43, 94.

[4]) Worauf auch R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* S. 191, verweist.

Tages betrachtet wird und die Unkenntnis des Termins apologetisch hervorgehoben ist (so auch Mt xxiv 36, 50). Ursprünglicher ist die disjunktive Gegenüberstellung beider Termine (Mk xiii 32) bzw. überhaupt ihre getrennte Verwendung (Mt xxiv 42, 44).

Unsere Analyse führt somit zu einem bemerkenswerten Ergebnis: Alle Züge des Gleichnisses, auch gerade jene, die bisher immer als fragwürdig empfunden wurden, können auf eine gemeinsame Basis zurückgeführt werden. Dazu auf eine solche, die grundsätzlich durch den Kontext nahegelegt ist. Dieser Tatbestand kann nicht anders denn als glatte Bestätigung der Richtigkeit der vorgeschlagenen Interpretation gewertet werden. Die disparaten religionsgeschichtlichen Materialien, deren man sich hin und wieder zum Verständnis bedient hat [1]), kann man als primäre Beweismittel getrost ad acta legen.

Indessen erweisen sich mit dieser Feststellung die Hintergründe der Entstehungsgeschichte von Mt xxv 1-12 als noch nicht restlos geklärt. Wir sind uns bewusst, dass nähere Hinweise hierzu problematisch sind, doch könnte die folgende Möglichkeit erwogen werden. Es scheint, dass das Gleichnis eine ziemlich überlegt vollzogene Komposition darstellt, welche auf bekannten Elementen und Motiven aufbaut, die für die Passa-Erwartung typisch wurden *und* auch an anderen Stellen der synoptischen Tradition ihre Spuren hinterlassen haben. Die zum Teil wörtlichen Anklänge können nicht zufällig sein. Das hat die Exegese mit Recht immer wieder berücksichtigt.

Das Schema von der 'Hochzeitsfeier' (V. 10 εἰς τοὺς γάμους) lässt sich konfrontieren mit Lk xii 36 (ἐκ τῶν γάμων), das des mitternächtlichen Kommens (V. 6 μέσης νυκτός) mit Mk xiii 35 (μεσονύκτιον). Die Einholung des Herrn (V. 1, 6) hat ihre Parallele in 1. Thess. iv 17. Die Rede von den brennenden Lampen (V. 7 ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδες ἑαυτῶν) entspricht Lk xii 35 (οἱ λύχνοι καιόμενοι). Dazu vergleiche man den Zug des Einschlafens (V. 5) mit den Ausführungen 1. Thess v 6 f., den des Bereitseins (V. 10 αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον) mit Mt xxiv 44 (ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι), den des Verschliessens der Türe (V. 10 ἐκλείσθη ἡ θύρα) mit Lk xiii 25 (ἀποκλείσῃ τὴν θύραν). Die Bitte zu öffnen (V. 11 κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν) begegnet wörtlich Lk xiii 25b (κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν), dazu als Aufforderung in leicht veränderter Situation Lk xii 36 (ἀνοίξωσιν

[1]) Vgl. E. Grässer, *a.a.O.*, S. 121.

αὐτῷ). Nicht zuletzt entsprechen sich auch grundsätzlich die Worte über die Verwerfung der Zu-spät-Gekommenen (V. 12 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς) und Lk xiii 25 (ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς). Die Unterscheidung von 'klugen' und 'törichten' Jungfrauen (V. 2) erinnert an das Schema von 'gut' und 'böse' in dem vorhergehenden Gleichnis Mt xxiv 45 ff. sowie vor allem an die 'klugen' und 'törichten' Knechte in dem bekannten Königsgleichnis des R. Jochannan b. Zakkai, dem Zeitgenossen unseres Evangelisten [1]).

Aus unserer Zusammenstellung geht hervor, dass wesentliche Bestandteile des Gleichnisses insbesondere mit Lk xii 35-38 und xiii 25 ff. übereinstimmen. Da es sich an beiden Stellen aber um alles andere als eine organisch-geschlossene Überlieferung handelt [2]), lässt sich nicht einfach eine gemeinsame Quelle postulieren. Es erscheint zutreffender, von einem gemeinsamen Überlieferungsstrom passatheologischer Motive und Logia zu sprechen, deren verbindende Handlung ursprünglich allem Anschein nach ziemlich lose war, wenn nicht überhaupt fehlte. Lukas vermag davon noch einen Eindruck zu vermitteln [3]). Anders an unserer Stelle, wo Geschlossenheit und Symbolik auf die Spitze getrieben sind. Hier war, wie wir annehmen müssen, die formende und glättende Tendenz kultischen Gebrauchs in besonders starkem Masse am Werk [4]).

---

[1]) P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des nt.-lichen Zeitalters*, Tübingen 1912, S. 17 ff. Zur Unterscheidung von Klugen und Törichten als beliebtes Motiv in jüdischen Gleichnissen vgl. auch *a.a.O.*, S. 94 f. Zur Wahl der Fünfzahl vgl. *a.a.O.*, S. 204, 101. Zur Zehnergruppe beim *Passa* S. *Str. B.* iv, 1 S. 44, Dam. u. 1 QS.

[2]) Es genügt auf die Analyse R. Bultmanns (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1957³, S. 124 f.: 'zusammengeklebte Trümmer' zu Luk xii 35 ff.; S. 137: 'aus allerlei Stücken ... gebildet' — zu Luk xiii 25 ff.) zu verweisen.

[3]) Vgl. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 81, über das Verhältnis von Mt xxv 1-13 und Luk xiii 25 ff.: 'Ein Blick auf die Mt-Parallelen zeigt, dass wir ein Mosaik vor uns haben: durch die Fusion eines Gleichnisschlusses (Mt xxv 10-12) mit drei Bildworten, die ihm im Anschauungsmaterial verwandt sind (Mt vii 13 f., 22 f.; viii 11 f.), ist ein neues Gleichnis entstanden: das Gleichnis von der verschlossenen Tür'. Wir meinen, dass in der Tat mit dieser Darstellung grundsätzlich Richtiges gesehen ist (gegen W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 94, der meint, Jesus habe das eindrucksvolle Bild vergeblich Einlass begehrender Menschen 'in verschiedener Abwandlung' gebraucht). Muss man nicht erstaunt sein, dass gerade Mt, der Evangelist Antiochiens, und Luk, der Antiochener, ebendiese Materialien in ihren Werken verarbeitet haben, nicht aber Mk oder Joh? *ZNW* 1958. S. 131 ff.

[4]) Vgl. S. 200, Anm. 1. G. D. Kilpatrick, *a.a.O.*, S. 89: 'homiletic exposition' (vgl. überhaupt S. 72 ff.: 'The Liturgical Character of the Gospel');

Es ist nicht zufällig, dass der Sprachgebrauch und die Motive unseres Gleichnisses ohne Ausnahme auch aus der Apoc Joh belegt werden können: die metaphorische Rede von Braut, Bräutigam und Hochzeit (cp. xix 7 f., xxi 29), von den jungfräulichen Gerechten (cp. xiv 4), vom Anklopfen, Verschliessen und Öffnen der Türe (cp. iii 8, 20), vom nächtlichen Kommen des Herrn (cp. iii 3) und schliesslich von der Verwerfung der Gottlosen und Unwürdigen (cp. xix 9, 17 f.). Wenn irgendwo, dann wird hier klar, dass die Übereinstimmung veranlasst ist durch das 'pattern' der Passa-Erwartung. Apoc Joh xix 11 ff. stellt bekanntlich einen in literarischer Abhängigkeit von der apokalyptischen Passanacht-Schilderung Sap. Sal xviii 14 ff. gestalteten Abschnitt dar [1]). Die quartadecimanische Hoffnung der Kirche ihres Verfassers hat in ihr vollendeten Ausdruck gefunden, was am wenigsten überrascht, bedenkt man, dass sich das Werk als in der Passazeit geschrieben ausweist (cp. i 10 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ = 15. oder 16. Nisan!) [2]).

Die dargelegten Zusammenhänge machen jede nähere Untersuchung darüber überflüssig, ob und wieweit Mt xxv 1-12 etwa auf den Kern eines ursprünglichen Krisis-Gleichnisses zurückgeführt werden soll [3]). Die Passa-Erwartung des Judentums und der Urkirche war person- nicht krisisbezogen. Darüber kann wohl kaum ein Zweifel bestehen. Nun besagt dies freilich noch nichts für ein ursprüngliches jesuanisches Gleichnis. Der Aufbau des Gleichnisses lässt aber erkennen, dass bestenfalls einzelne Elemente Jesus zugeschrieben werden können. Vielleicht die allgemeine Mahnung zum Bereitsein, die Bräutigam-Mystik, Bildworte über das

---

ähnlich W. L. Knox-H. Chadwick, *The Sources of the Synoptic Gospels* vol. II *St. Luke and St. Matthew*, Cambridge 1957, S. 134 f. (S. 133 ff. 'A Church Order and a Collection of Parables'); H. L. Goudge, *a.a.O.*, S. 401: 'M's interests are pecularly 'ecclesiastical'.

[1]) Vgl. die Ausf., S. 204, Anm. 4.

[2]) Worüber angesichts der sonstigen präzisen Angaben des Kontextes nicht der mindeste Zweifel herrschen kann. Die in reichem Masse verarbeitete quartadecimanische Theologie bestätigt dies (vgl. auch neuerdings L. Mowry, Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage, *JBL* 71, 1952, S. 75-84 ('we may have the earliest known form of a Christian service of worship, possibly the eucharist'). Was die Gleichsetzung des Herrentages mit dem 15. Nisan anbelangt, so könnte hier eine alte (auch Euseb h.e. V, 23, 1 f. vorliegende) quartadecimanische Vorstellung verarbeitet sein, wonach Tod und Auferstehung Jesu unmittelbar einander folgten. Zum Problem vgl. S. V. McCasland, The Origin of the Lord's Day, *JBL* 49, 1930, S. 65 ff.

[3]) Vgl. S. 200, Anm. 2.

plötzliche und überraschende Kommen des Menschensohnes. Mag sein, dass sich auch Jesus gewisser Motive bediente, um an die zur Vulgärtheologie gehörende Passa-Erwartung anzuknüpfen, wozu möglicherweise das Bild vom 'Vor-der-Türe-stehen' gehörte (Mk xiii 29; vgl. auch die Figur des 'Türhüters' Mk xiii 34). Unter der früh im Urchristentum zu überragender Bedeutung gelangten Passa-Erwartung dürften diese sporadisch kursierenden Vorstellungen und Worte seit ältester Zeit einem intensiven Verschmelzungsprozess ausgesetzt gewesen zein.

Noch einige letzte Überlegungen zu der Aussage über das Verziehen des Bräutigams V. 5. Die ziemlich fruchtlose Diskussion darüber, ob sie betont oder unbetont ist [1]), sollte lieber durch die Fragestellung abgelöst werden: wesentlich oder unwesentlich. Zweifellos gilt das erste, denn im ganzen des Ablaufs der Handlung kann auf sie nicht verzichtet werden [2]). Daraus folgt, dass ihr auch eine Aufgabe zugedacht sein muss. Es ist die, Sicherung gegen eventuell aufkommende Skrupel zu sein. Diese Gefahr bestand für die quartadecimanische Passa-Erwartung mit ihrer termingerichteten Hoffnung in starkem Masse. Neben dem Kampf gegen Gleichgültigkeit und Müdigkeit erhob sich aber immer wieder die Forderung, der alljährlich verstärkt aufbrechenden Erwartung mit ihrer Illusion der fixierten Nähe, zur rechten, harrenden, doch terminfreien Naherwartung zu verhelfen. Sieht man diese Frontstellung, dann löst sich die Schwierigkeit, dass weder die Situation von 2. Petr iii, noch die von 2. Thess ii — dort Kampf gegen die Enttäuschung, hier Kampf gegen die übersteigerte Erwartung — mit der unseres Gleichnisses verglichen werden kann [3]). Seine Frontrichtung geht zwar auch *gegen* die übersteigerte Naherwartung (s. χρονίζειν), zugleich aber fordert es diese, spricht die Pointe *für* sie (Bereit-sein!). Die Lösung dieser scheinbaren Paradoxie, welche die Beurteilung des Gleichnisses sehr erschwert, ist — soweit wir sehen — überzeugend nur möglich, legt man die terminfixierte Passa-Erwartung der ältesten urkirchlichen Zeit zugrunde.

Die urchristliche Apologetik hatte in diesem Fall sowohl gegen

---

[1]) Vgl. M. Meinertz, *a.a.O.*, S. 103 f., 106; W. G. Kümmel, *a.a.O.*, S. 51: 'lebendige Ausschmückung der Bildhälfte'; W. Michaelis, *Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?*, S. 119.

[2]) E. Grässer, *a.a.O.*, S. 120; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 44 160; G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 120.

[3]) Vgl. G. Bornkamm, *a.a.O.*, S. 124 (Anm. 27).

die Naherwartung als auch gegen die Haltung des Nicht-Bereitseins, wie sie sich als Folge mehrmaliger Enttäuschung einstellen konnte, Stellung zu beziehen [1]).

[1]) Die Pointe des Gleichnisses ist unter diesen Umständen natürlich verhältnismässig schwierig zu bestimmen. G. BORNKAMM, *a.a.O.*, S. 124, meint, man solle auf das lange Ausbleiben des kommenden Herrn sich einrichten und auch dann noch gerüstet sein, wenn dieser erst spät zur Hochzeit eintreffe. Die Nähe zur Situation von 2. Thess ii (vgl. die vorhergehende Anm.) ist damit natürlich nicht mehr gegeben. Von unserer Untersuchung her ist F. C. BURKITT, *a.a.O.*, S. 269, vorzuziehen: 'The point is not that the delay will be long absolutely, but only that the delay may be longer than some may be prepared for'. Ein ältere Erörterung dieses Problems (doch immerhin nach A. JÜLICHERS umstürzender Darstellung geschrieben!) liegt vor durch R. COLLE, Die Pointe des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, *Neue kirchl. Zeitschr.* 12, 1901, S. 904-908.

Hartmannstrasse 89
Erlangen, Deutschland

"VOUS N'AUREZ PAS ACHEVÉ LES VILLES D'ISRAËL AVANT QUE LE FILS DE L'HOMME NE VIENNE" (MAT. X 23)

PAR

DOM JACQUES DUPONT

Voici assurément un sujet qui n'est pas tout neuf. On a beaucoup écrit sur ce verset, et dans les sens les plus divers [1]; il faut bien avouer que l'énigme subsiste. A notre tour, nous voudrions y aller d'une hypothèse. Ce n'est pas précisément l'oeuf de Colomb; nous ne croyons pas avoir découvert la solution qui va réconcilier tout le monde. Il s'agit d'une très modeste suggestion, dont l'intérêt sera peut-être d'indiquer une direction et de caractériser une méthode.

A propos de méthode, commençons par dire notre malaise devant la manière dont on voit d'excellents exégètes discuter autour de ce texte. Prenez par exemple l'interprétation du Dr Schweitzer, certainement une des plus simples parmi celles qui ont été proposées [2]. Jésus, au moment où il envoie ses disciples en tournée

---

[1]) On peut se faire une première idée de l'état de la question en consultant W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (Abh. zur Theol. des A. und N.T., 6), 3e éd., Zurich, 1956, pp. 55-60; A. FEUILLET, *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles*, *Nouv. Rev. Théol.*, LXXI, 1949, pp. 701-722; 806-828 (voir pp. 703-707).

[2]) *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6e éd., Tubingue, 1951, pp. X et 405-409; *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, 3e éd., Tubingue, 1956, p. 15. L'interprétation de Schweitzer (dont les deux ouvrages ont paru pour la première fois en 1906) a été adoptée par un certain nombre d'auteurs. Parmi ses défenseurs récents, il faut citer M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Berne, 1941, pp. 71ss.; *Der protestantische Weg des Glaubens*, 1 Bd. *Der Protestantismus als geschichtliches Problem*, Berne, 1955, p. 115 (voir les remarques de H. SCHUSTER, *ZNW* XLVII, 1956, pp. 11s.). Il faut citer également M. GOGUEL qui, dans son dernier article, résume la thèse avec toute la netteté désirable: „Si on compare entre elles les diverses déclarations eschatologiques de Jésus, si on cherche à les situer dans son ministère, on constate que sa pensée a évolué dans le sens d'un recul, ou plutôt d'une indétermination du moment de la fin. Quand Jésus a envoyé ses disciples en mission, à la fin de la première partie du ministère galiléen

missionnaire à travers la Galilée, croit la parousie si prochaine qu'il l'imagine se produisant avant l'achèvement de cette mission. La question préalable de la composition du discours de mission, des conditions dans lesquelles le texte a été élaboré, n'est même pas soulevée [1]); ou plutôt elle est tranchée à priori, l'explication qu'on propose impliquant que le discours a été reproduit, en son ensemble et jusque dans le détail, tel que Jésus l'a prononcé au moment de la mission galiléenne. Postulat indéfendable, car il est aisé de se rendre compte que la discours comporte un certain nombre d'éléments empruntés à un autre contexte.

Pas d'explication digne de considération qui ne s'appuie sur une analyse littéraire attentive. Schweitzer, et beaucoup d'autres avec lui, n'y ont pas suffisamment pris garde.

Le chapitre X de saint Matthieu rapporte des recommandations faites par Jésus aux Douze au moment où il les envoyait en mission. Mais, pour donner une vision plus complète des consignes missionnaires du Sauveur, l'évangéliste fait état de renseignements provenant d'ailleurs. Le passage qui précède immédiatement le v. 23 (v. 17-22) revient dans le discours eschatologique (Marc XIII 8-13) et paraît s'y trouver en meilleure situation. Il faudrait donc se demander si le v. 23 faisait primitivement partie du discours de mission, ou s'il ne vient pas du contexte du discours eschatologique. Il pourrait encore venir d'ailleurs, car les versets qui suivent relèvent de différents contextes, qui ne sont ni celui du discours eschatologique ni celui du discours de mission.

Avant de s'interroger sur le contexte littéraire du v. 23, il faut

---

avant que n'ait éclaté une crise, il leur a donné pour la mission qu'il leur confiait des instructions qui vont toutes dans le même sens: donner à leur mission le maximum de rapidité; il leur a déclaré que, même en se hâtant, ils n'auraient pas achevé de parcourir les villes d'Israël avant que le Fils de l'Homme ne vienne (Matt. X. 23)" (*Le caractère, à la fois actuel et futur, du salut dans la théologie paulinienne*, article publié dans *The Background of the New Testament and Its Eschatology . . . in hon. of.* C. C. Dodd, Cambridge, 1956, pp. 322-341: cf. 323).

[1]) Cette faiblesse des reconstructions de Schweitzer a frappé l'attention de ses premiers lecteurs. Son propre maître, H.-J. Holtzmann, lui reproche sa négligence à l'égard des règles de la critique littéraire; d'après A. Jülicher les lois les plus élémentaires de la recherche historique, celles de la critique des sources, font place chez Schweitzer à la fantaisie débordante d'une imagination créatrice: ce n'est pas de l'histoire qu'il fait, mais du roman. Sur ces réactions, voir W. G. Kümmel, *„L'eschatologie conséquente" d'Albert Schweitzer jugée par ses contemporains*, *RHPR* XXXVII (1957), pp. 58-70 (cf. 63-64).

poser la question de l'unité de ce verset. Il se compose, en effet, de deux sentences qui n'ont pas nécessairement la même provenance. C'est à ce premier point que nous consacrerons d'abord quelques remarques.

Les deux sentences du v. 23

Les variantes de la tradition n'ayant aucune importance au point de vue du sens, contentons-nous du texte court adopté par les éditions courantes: ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Jésus recommande à ses apôtres de fuir les villes où on les persécute (23a) et les avertit qu'ils n'auront pas achevé toutes les villes d'Israël avant la venue du Fils de l'homme (23b). Les deux avis sont unis par un γάρ, mais on sait que Matthieu aime ménager des transitions [1]). La conjonction pourrait être purement rédactionelle; sa présence ne prouve pas que les deux sentences étaient primitivement unies.

Le v. 23a se rattache naturellement au contexte des persécutions endurées par les disciples, c'est-à-dire au thème général développé dans les v. 17-22, qui relèvent eux-mêmes du discours eschatologique (Marc XIII 9-13). Ce rattachement est confirmé par le discours de Jésus contre les scribes et les Pharisiens en Mat., XXIII. Il y est question des mauvais traitements qu'on infligera aux disciples [2]): „Voici que je vous envoie des prophètes, des sages et des scribes. Vous en tuerez et en crucifierez, vous en flagellerez dans vos synagogues et en persécuterez (pourchasserez) de ville en ville" (v. 34). Les disciples seront flagellés dans les synagogues: le trait se trouve en Mat., X, 17; ils seront persécutés de ville en ville (διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν): l'analogie avec X, 23a est évidente: „Lorsqu'on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre". C'est donc dans le discours contre les Pharisiens (Mat. XXIII) et

---

[1]) On peut se faire une idée de la facilité avec laquelle Matthieu emploie le γάρ en comparant Mat. IX 5 avec Marc II 9; Mat. IX 13 avec Marc II 17; Mat. IX 16 avec Marc II 21; Mat. IX 24 avec Marc V 39; Mat. X 17 avec Marc XIII 9; Mat. X 19 avec Marc XIII 11; Mat. X 26 avec Luc XII 2. Inutile d'allonger la liste davantage!

[2]) C'est aux disciples de Jésus que Matthieu applique directement ce texte en supprimant le lemme introductoire „C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit" (Luc, XI, 49). Cf. notre étude *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus*, dans *L'Orient Syrien*, I, 1956, pp. 267-290 et 425-444 (voir pp. 430-432 = pp. 33-35 du tirage à part).

lans le discours eschatologique (Mat. XXIV) qu'il faut chercher e cadre normal de l'avertissement donné en Mat. X 23a. C'est sans doute par un artifice rédactionnel que Matthieu a inséré cette sentence dans le discours de mission, à la suite des matériaux du discours eschatologique qui forment les v. 17-22.

Dans le contexte actuel le v. 23b se rattache à l'avertissement précédent: fuyant de ville en ville, vous n'aurez pas le temps de les parcourir toutes avant la venue du Fils de l'homme. La signification que ce contexte prête au verbe τελέω n'est pas très naturelle [1]). On l'emploie normalement à propos d'une tâche à achever, d'une oeuvre à accomplir [2]); on pense donc à l'évangélisation des cités d'Israël plutôt qu'à la fuite qui fait chercher refuge d'une ville à l'autre. Le cadre naturel de la sentence se trouve, non dans le discours eschatologique, mais dans le discours de mission, où Jésus enjoint à ses disciples: „Ne prenez pas le chemin des païens, n'entrez pas non plus dans une ville des Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël" (X 5-6). La visite des „villes d'Israël" éclairerait bien l'avis du v. 23b [3]).

Il semble donc qu'on peut mettre en doute l'appartenance du v. 23b au contexte des avertissements sur la persécution, dont relèvent les v. 17-22 et 23a. On peut se demander en même temps si le v. 23b n'appartient pas proprement au discours de mission, tandis que les avertissements sur la persécution auraient plutôt leurs attaches dans le discours eschatologique. Il importe d'examiner cette question de plus près.

Matthieu X 23 et Marc XIII 10

J. Weiss [4]) estime que le logion de Mat. X 23 faisait primitivement partie du discours eschatologique. Matthieu l'a conservé en transcrivant la péricope qu'il a insérée dans le discours de mission, X, 17-23; Luc l'a omis en reproduisant la péricope en XXI, 12-19, tandis que Marc, dans le passage parallèle (XIII, 9-13), lui a substitué un autre logion, celui de XIII, 10, repris par Matthieu dans son texte du discours eschatologique (XXIV, 14). Voici Marc, XIII, 10: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγ-

[1]) Cf. Kümmel, *op. cit.*, p. 55, avec bibliographie.
[2]) Voir, par exemple, Luc II 39; XII 50.
[3]) Cf. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, T. I, Ceffonds, 1907, p. 883.
[4]) *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, T. I, Goettingue, 1906, p. 287.

γέλιον. A l'idée que la venue du Fils de l'homme se produira avant que les disciples aient parcouru toutes les villes d'Israël, Marc aurait donc très habilement substitué une déclaration d'après laquelle l'Évangile doit d'abord être prêché à toutes les nations. Cette déclaration pourrait provenir de l'épisode de l'onction à Béthanie [1]). Elle aurait manifestement pour but de reculer opportunément la date de la parousie, à laquelle Mat. X 23 assigne un délai vraiment trop court.

Hypothèse ingénieuse, mais qui ne résiste pas à l'examen. Nous n'avons pas à nous demander pourquoi Luc a omis Marc XIII 10; il est en tout cas certain que Matthieu trouvait le logion dans le discours eschatologique, puisqu'il l'a reproduit, se contentant de le mettre en meilleure place que Marc. Il ne le reproduit pas au ch. X, mais il faut reconnaître que l'annonce d'une prédication universelle eût été fort maladroite dans le discours de mission. Un détail semble indiquer que Matthieu n'omet cependant pas complètement le verset qui nous occupe. Voici comment il écrit le v. 18: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. Chez Marc, l'avis parallèle se trouve en XIII, 9b: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. Matthieu a ajouté les derniers mots: καὶ τοῖς ἔθνεσιν; n'est-il pas curieux de constater que ces mots correspondent précisément aux premiers mots du v. 10 de Marc: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐγγέλιον? L'addition de Matthieu semble attester qu'il connaissait déjà le logion de Marc XIII 10 à l'endroit où Marc le rapporte.

Supposons un instant que Weiss a raison et que Mat. X 23 s'est trouvé primitivement à l'endroit où Marc a placé le logion XIII 10. On verra tout de suite que Mat., X, 23 ne s'adapte nullement à ce contexte. Jésus annonce à ses disciples qu'on les traînera devant les tribunaux (Marc XIII 9); il les avertit de ne pas se mettre en peine de ce qu'ils auront à dire pour leur défense (v. 11). Comment introduire dans ce contexte l'idée de fuir la persécution dans les villes où elle se déclenche, ou celle de la venue du Fils de l'homme se produisant avant qu'on ait achevé toutes les villes d'Israël? Marc XIII 10 ne s'adapte pas très bien à son contexte, mais lui substituer Mat. X 23 n'arrange rien. Le résultat ne serait pas meilleur en plaçant le verset à la fin de la péricope, où Matthieu a rejeté la

[1]) Marc XIV 9; Mat. XXVI 13.

sentence de Marc XIII 10: les avis de Mat., X 23 ne cadrent pas avec la déclaration de Marc XIII 13b, „Celui qui aura tenu bon jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé".

Il faut donc renoncer à chercher dans Marc XIII 10 une indication sur l'emplacement primitif de Mat. X 23. Matthieu a emprunté au discours eschatologique les v. 17-22; il y a ajouté la recommandation du v. 23a, qui ne se trouvait pas dans le discours mais provient de renseignements qui s'y apparentent. La source du v. 23b n'est pas de ce côté-là, il faut la chercher ailleurs.

Le v. 23b et le discours de mission

Tout entier, le chapitre X de saint Matthieu se donne comme un discours de mission. Mais c'est dans sa première partie seulement (v. 5-16) qu'il reproduit sur ce discours des traditions dont on trouve l'équivalent chez Marc ou chez Luc; la deuxième partie (v. 17-42) est faite, dans son ensemble, de compléments ajoutés par Matthieu sur la base de renseignements que Marc et Luc nous transmettent en d'autres contextes. Poser la question de l'appartenance du v. 23b au discours de mission, c'est se demander s'il ne provient pas des sources qui ont fourni à Matthieu les versets 5 à 16 de son chapitre X.

Parmi les matériaux contenus dans ces versets, certains (v. 9-11. 14) correspondent au discours pour la mission des Douze tel que nous le trouvons chez Marc (VI 8-11) et chez Luc (IX 3-5). Tout le reste est parallèle au discours pour la mission des Soixante-douze en Luc X 2-16, et le parallélisme s'étend jusqu'au logion de la moisson et des ouvriers, lequel précède immédiatement le discours chez Matthieu (IX 37-38) et se trouve en tête du discours chez Luc (X, 2). Le discours des Soixante-douze répétant certaines recommandations du discours des Douze sous une autre forme, on constate chez Matthieu une rédaction intermédiaire, qui abandonne plusieurs fois Marc, VI pour rejoindre Luc, X. La meilleure explication de cet état de choses paraît être que la tradition rapporte le discours de mission sous deux formes différentes: une forme brève ou abrégée, représentée par Marc, VI, 8-11, une forme plus développée, représentée par Luc, X, 2-16; Matthieu fusionne ces deux traditions, tandis que Luc les transmet séparément, en rattachant l'une à la mission des Douze, l'autre à la mission des Soixante-douze [1]).

[1]) Le rattachement aux Soixante-douze se fait au moyen de deux versets

M. Vaganay [1]) rattache Mat. X 23 au premier discours: Matthieu transcrit ce discours d'après la source dont Marc s'est servi, mais garde les renseignements des v. 5-6 et 23, que Marc a omis. Hypothèse gratuite et peu vraisemblable [2]). Avec W. L. Knox [3]), nous pensons que si le v. 23 a appartenu au discours de mission, c'est dans la forme longue de Luc, X qu'il faut chercher son emplacement primitif.

La confrontation des deux discours montre d'abord l'absence en Mat. X d'un élément important de Luc, X: la malédiction des villes du lac (Luc X 13-15). Ce morceau se retrouve un peu plus bas chez Matthieu (XI 21-24); mais l'évangéliste s'est trahi lui-même en conservant dans le discours un trait de cette petite péricope (Mat. X 15 = Luc X 12), trait qui lui paraît cependant trop étroitement lié à la malédiction des villes du lac pour ne pas le donner une deuxième fois quand il la mentionne (Mat. XI 24). Mat. X 15 nous apparaît ainsi comme un organe-témoin attestant la présence de la malédiction des villes du lac dans le discours de mission; Luc a conservé cette ordonnance de la source, tandis que Matthieu a reporté le renseignement plus loin [4]).

---

manifestement rédactionnels (X, 1 et 17), qu'on ne peut songer à attribuer à la source. C'est d'ailleurs que Luc tient l'épisode de la mission des Soixante-douze.

[1]) *Le Problème synoptique* (Bibl. de Théologie, III, 1), Paris-Tournai, 1954, p. 76; *Matthieu* (*Évangile selon saint*), *Dict. de la Bible, Suppl.*, T. V, col. 940-956 (voir 945).

[2]) On s'étonne que l'auteur n'ait pas envisagé un rattachement du verset 23 à ce qu'il appelle la source S.

[3]) *The Sources of the Synoptic Gospels*, Vol. II, *St Luke and St Matthew*, Cambridge, 1957, p. 49-51.

[4]) Voir les bonnes remarques de J. Schmid: „Die Drohrede an die drei galiläischen Städte steht bei Lukas mitten in der Aussendungsrede an die Siebzig, in blossem Stichwortzusammenhang mit 10, 12. Dass auch Matthäus dieses Stück im gleichen Zusammenhang vorgefunden hat, verrät noch mit aller Deutlichkeit der (bei Lukas fehlende) V. 24, der lediglich 10, 15 (= Lk 10, 12) wiederholt. Aus dieser Wiederholung wird die Unebenheit verständlich die in dem Nebeneinander von „ich sage *euch*" und „als *dir*" liegt . . ." (*Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburger N.T., 1. 3e éd., Ratisbonne, 1956, p. 195). Le déplacement de la péricope se trahit encore par le fait qu'il a obligé Matthieu à composer une introduction nouvelle, XI 20, dont le caractère rédactionnel saute aux yeux. — Ayant décidé de transporter la malédiction des villes du lac en dehors du discours, où elle n'était guère en situation, Matthieu aurait pu la placer aussitôt après le discours. La situation n'aurait pas été beaucoup meilleure. Il attend donc la fin d'une première section, XI 2-19, un ensemble de matériaux ayant tous un rapport avec la personne de Jean-Baptiste. Ajoutons qu'en admettant cette hypothèse, on ne s'oblige pas à séparer la malédiction des villes du lac et l'action de grâces qui

Les deux discours diffèrent encore sensiblement par la disposition des matériaux. Le déplacement le plus frappant, à cet égard, est celui du logion: „Allez, voici que je vous envoie comme des agneaux au milieux des loups", rapporté par Luc au commencement du discours (v. 3), donné par Matthieu en finale (v. 16a). On remarquera que, chez Luc, ce logion fait suite à la prière où l'on demande à

---

lui fait suite en Mat. XI 25-27. Luc aurait préféré reporter l'action de grâces après le retour des disciples (X 21-22) et indiquer ainsi le motif qui aurait pu provoquer ce cantique. En ce cas, il faudrait reconnaître à Matthieu le mérite d'avoir conservé le groupement des deux péricopes complémentaires; mais il ne l'aurait fait qu'en les détachant du discours de mission, et même du contexte de la mission, dans lequel elles avaient été transmises. Luc a conservé le contexte, mais les a séparées l'une de l'autre par la mention du retour des disciples. Sur tout ceci, voir W. L. Knox, *op. cit.*, pp. 54-56. — Puisque la malédiction des villes du lac nous fait parler de l'action de grâces qui lui était rattachée dans la tradition, l'occasion est peut-être bonne de dire un mot du logion qui termine cette action de grâces. On sait qu'il n'est pas le même chez les deux évangélistes: Matthieu (XI 28-30) place à cet endroit un appel de Jésus à ceux qui sont accablés sous la charge, les invitant à se faire ses disciples; ce logion ne se retrouve pas ailleurs dans l'Évangile. Chez Luc (X 23-24), on trouve une béatitude: „Heureux les yeux qui voient . . ."; elle reparaît chez Matthieu dans le chapitre des paraboles (XIII 16-17). Commençons par remarquer (1) que le texte de la béatitude s'est altéré dans la rédaction de Matthieu: le v. 16 a subi l'influence de la citation d'Isaïe qui le précède immédiatement (v. 14-15) et ne correspond plus parfaitement au v. 17: au v. 16 les yeux sont heureux *parce qu'*ils voient, au v. 17 *de ce* qu'ils voient. Cette contamination souligne le fait que la béatitude ne s'adapte pas exactement au contexte du chapitre des paraboles; on soupçonne l'évangéliste de l'y avoir introduite. (2) Luc ne peut avoir connu l'appel de Jésus transmis par Matthieu à la suite de l'action de grâces: aucun motif plausible ne rendrait compte de l'omission complète d'un texte aussi important. Si ce texte ne se trouvait pas dans la source à laquelle Luc a emprunté l'action de grâces, on peut légitimement mettre en doute qu'il se soit trouvé dans la source qui fournissait à Matthieu la même action de grâces dans un contexte parfaitement semblable. Il y a d'ailleurs une légère dissonance chez Matthieu: brusque changement d'auditoire (les disciples, la foule) et de genre littéraire (apocalyptique, sapiential). (3) A supposer que Matthieu ait trouvé la béatitude à la place où nous la lisons chez Luc, le procédé qu'il aurait suivi s'explique assez facilement. Il estime, non sans raison, que le contexte de l'action de grâces convient admirablement pour le beau logion qu'il ne veut pas laisser se perdre. Il le substitue à la béatitude, réservant à celle-ci un autre emplacement qui pouvait lui paraître plus heureux. Il ne doit donc rien omettre. Mais en ajoutant l'appel aux âmes accablées à la suite de l'action de grâces, il fait une substitution plutôt qu'une addition proprement dite. En trouvant à cet endroit le complément qu'il a ajouté, nous pouvons soupçonner qu'il remplace autre chose: la béatitude que Luc rapporte précisément à cet moment. — Bref, nous estimons que la béatitude des yeux qui voient a beaucoup de chances de constituer la conclusion primitive du complexe: malédiction des villes du lac, action de grâces.

Dieu „d'envoyer des ouvriers dans sa moisson" (ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ, v. 2). Pour dire signifier „envoyer", le grec emploie deux verbes différents [1]), mais on est en droit de se demander si, dans la tradition araméenne, les deux sentences n'avaient pas été rapprochées parce que, dans l'une et dans l'autre, il s'agissait d'un „envoi". Le principe archaïque du groupement par mots-crochets joue en faveur de l'ordonnance de Luc. Par ailleurs, on s'explique aisément que Matthieu ait préféré reporter le logion au v. 16, où il amorce le thème des persécutions, développé dans les v. 17ss. au moyen de matériaux empruntés à un autre contexte.

Luc n'a rien qui corresponde aux v. 5b-6 de Matthieu: „Ne prenez pas le chemin des païens, n'entrez pas non plus dans une ville des Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël". L'omission de cette consigne s'explique d'elle-même: Luc devait la juger sans intérêt pour ses lecteurs. Le principe du mot-crochet joue ici en faveur de Matthieu, si l'on admet que la recommandation faisait suite au logion du v. 16a: „Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups" [2]).

Nous arrivons ainsi au cas du v. 23b: „Car, en vérité je vous le dis, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme". La mention des villes d'Israël trouve son explication la plus naturelle dans les v. 5b-6; aucun autre passage évangélique ne fournit meilleur cadre pour la sentence qui nous occupe. Si la source la rapportait à la suite des v. 5b-6, on comprend que Luc l'ait omise en même temps que ces versets. Mais comment expliquer que Matthieu l'ait transportée si loin de son contexte primitif? L'exemple du v. 16a, reporté à la fin de la première partie du discours alors qu'il aurait dû venir avant 5b, montre en tout cas qu'un procédé de ce genre n'a rien d'insolite. On ne peut s'étonner, après cela, qu'ayant détaché le v. 23b de son contexte primitif, l'évangéliste l'ait réintroduit en finale de la deuxième partie du discours; sa raison est très logique: ce verset parlant de l'achèvement de la mission, il était plus normal de

---

[1]) ἐκβάλλω au v. 2, ἀποστέλλω au v. 3 (comme au v. 1).

[2]) Le rapprochement ne se fait pas seulement sur le mot „brebis" („agneaux" est une retouche de Luc), mais aussi grâce à la connexion logique entre les notions „d'envoi" et de „départ": en Luc X 3 ὑπάγετε, en Mat. X 5 ἀπέλθητε, et X 6 πορεύεσθε.

traiter d'abord de la mission elle-même [1]). Ce souci d'ordonnance logique serait parfaitement conforme à ce que nous savons par ailleurs des préoccupations de Matthieu [2]).

[1]) En parlant de „la deuxième partie du discours", nous nous plaçons au point de vue des sources qui ont servi à le composer: jusqu'au v. 16 documents relatifs au discours de mission; du v. 17 au v. 22, renseignements relevant du discours eschatologique. Il n'en est pas moins clair que tous les matériaux groupés par l'évangéliste entre le v. 24 et le v. 39 constituent le prolongement naturel des avertissements contenus dans les vv. 17-22: recommandations aux disciples en vue de la persécution. Les vv. 24-25, qui suivent immédiatement le verset qui nous occupe, ajoutent à l'idée des tribulations que les disciples auront à subir celle que ces tribulations n'ont rien que de normal: le sort des disciples ne peut être meilleur que celui du Maître. Le logion 24-25a semble combiner deux données distinctes: en second plan, la question de savoir quand un disciple est suffisamment formé, quand on peut le considérer comme parfait; il n'est pas nécessaire qu'il soit au-dessus de son maître, il suffit qu'il soit comme son maître (cf. Luc, 6, 40). En premier plan, l'idée que le serviteur n'est pas plus que son seigneur et ne doit donc pas s'attendre à être mieux traité que son seigneur (même chose en Jo. XV 20; cf. XIII 16). La fusion des deux sentences de base n'est pas parfaite: ἀρκετόν se comprendrait mieux s'il s'agissait de l'achèvement de la formation d'un disciple (Luc VI 40) que dans un contexte se rapportant à la destinée du disciple, à l'opposition que, comme son maître, il rencontrera de la part des hommes. Le v. 25b est une explication complémentaire, inspirée de l'épisode rapporté en Mat. XII 22-24 (= Marc III 22; cf. Mat. IX 32-34). Pris comme un tout, ces vv. 24-25 ont pour noyau essentiel la déclaration qu'on retrouve en Jo. XV 20: „Le serviteur n'est pas plus grand que son seigneur"; mais la formulation est contaminée par le logion apparenté transmis en Luc, VI, 40. Loin de trouver ici un indice de la dépendance de Jean à l'égard de Matthieu, comme le veut H. F. D. Sparks (*St. John's Knowledge of Matthew: The Evidence of John* 13, 16 *and* 15, 20, *JTS* n.s. III, 1952, pp. 58-61), nous y verrions plutôt un cas intéressant des avatars d'un même logion ou de logia connexes dans la tradition orale, suivant les explications de C. H. Dodd (*Some Johannine „Herrnworte" with Parallels in the Synoptic Gospels*, *N.T. Studies*, II, 1955/56, pp. 75-86). Il nous est agréable de signaler à ce propos une suggestion du P. Boismard, qui attire notre attention sur un certain parallélisme dans l'enchaînement des thèmes en Mat., X, 17-24 et Jo. XV 18-XVI, 2. Les rapprochements peuvent se préciser: Mat. 17 et Jo. XVI 1; Mat. 19-20 et Jo. XV, 26; Mat. 21 et Jo. XVI 2; Mat. 22 et Jo. XV 18-19; Mat. 23a et Jo. XV 20b (διώκω); Mat. 24 et Jo. XV, 20a. On remarquera que Mat. 23b, sentence qui nous intéresse directement, échappe au parallélisme des deux développements relatifs à la persécution que les disciples doivent endurer à la suite de leur Maître. Nouvel indice, très léger sans doute, de l'appartenance de 23b à un contexte différent.

[2]) On en trouverait de nombreux exemples dans le Sermon sur la montagne. Pour s'en tenir au discours de mission, il est déjà fort caractéristique de voir la manière dont Matthieu s'y prend pour fondre ensemble les renseignements qu'il puise dans deux sources différentes. S'il fait reculer certains éléments, il en fait aussi avancer d'autres; le v. 7, par exemple, se retrouve chez Luc au v. 9b et 11b, et la raison pour laquelle Matthieu le donne plus tôt est claire: il suit la suggestion de l'introduction du premier discours (cf. Mat. IX 35; Luc IX 2; également Marc III 14 et VI 12).

En voilà assez, semble-t-il, pour établir, non pas avec certitude, ce qui est impossible en pareille matière, mais avec une vraisemblance suffisante, que dans une ancienne tradition évangélique le v. 23b a pu être lié avec les v. 5b-6. Cette conclusion confirme l'impression de parenté qui existe entre les deux passages et invite à interpréter le second en fonction du premier.

La venue du Fils de l'homme

Nous avons étudié jusqu'ici la première partie de la déclaration: „Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que le Fils de l'homme ne vienne". Nous allons devoir nous demander ce que signifie cette „venue du Fils de l'homme", et il sera indispensable que notre explication puisse s'insérer dans le cadre des résultats acquis. Commençons par faire le point. Nous sommes arrivés à la conclusion que le v. 23b se rattache, non pas au contexte du discours eschatologique comme le v. 23a, mais au contexte du discours de mission, où il se rapproche particulièrement de la consigne donnée au v. 5b-6. S'il en est ainsi, l'achèvement des villes d'Israël coïncide nécessairenemt avec l'achèvement de la mission galiléenne. L'expression „les villes d'Israël" n'étend pas la mission hors des frontières de la Galilée, mais, à l'intérieur de la Galilée, la limite aux seules villes israélites, à l'exclusion des cités samaritaines ou des cités païennes, c'est-à-dire hellénistiques, comme Tibériade ou Séphoris [1]). Au point de vue temporel, la tournée dans les villes israélites de Galilée prendra fin au moment où se terminera la mission galiléenne. Ce moment coïncide avec celui du retour des missionnaires, mentionné par Marc (VI 30) et Luc (IX 10; cf. X 17). Il est vrai que Matthieu ne signale pas ce retour: le grand discours de mission a tellement débordé les cadres de la mission galiléenne qu'on a fini par perdre celle-ci de vue; après que Jésus a fini de donner ses consignes à ses missionnaires, c'est lui-même qui commence une tournée de prédication (XI 1)!

[1]) „(Pour saint Matthieu) la Palestine est la „terre d'Israël", ses villes sont les „cités d'Israël", ses habitants, „Israël" ou „la maison d'Israël", son Dieu, „le Dieu d'Israël"; sa capitale, Jérusalem est la „cité sainte" ..." (J. Huby et X. Léon-Dufour, *L'Évangile et les évangiles. Verbum salutis*, XI, 2e éd., Paris, 1954, p. 110). L'expression est conforme au langage de la Bible (cf. 1 Rois XV 20; 2 Rois XIII 25; 1 Chron. IX 2; 2 Chron. XVI 4; Ez. XXXIX 9), et il faut la prendre comme une indication géographique (W. Gutbrot, *TWNT* III, pp. 386-387). Damas, qui eut sa chrétienté dès avant la conversion de Paul, ne peut mériter le nom de „ville d'Israël", même si elle possédait une juiverie importante.

Si nos analyses littéraires sont exactes, la „venue du Fils de l'homme" dont parle notre verset devrait se comprendre comme un événement mettant fin à la mission de Galilée; dans le temps, elle se situe au moment où les deux autres évangélistes parlent du retour des missionnaires. Une fois admis le rattachement du v. 23b au discours de mission proprement dit, cette conséquence semble inéluctable. En ce qui nous concerne, nous ne voyons pas le moyen d'étendre la mission de Galilée, et l'achèvement des villes d'Israël dont il est question à son sujet, jusqu'à un événement qui mériterait peut-être plus facilement le titre de „venue du Fils de l'homme": que ce soit la Parousie elle-même, ou les anticipations qu'on peut en trouver dans les événements de Pâques [1]) ou dans ceux de la ruine du Temple [2]). La mission galiléenne, qui n'a guère duré plus de quelques semaines, était alors achevée depuis longtemps.

Passons donc à l'examen de l'expression: „jusqu'à ce que vienne le Fils de l'homme". Elle prend incontestablement un sens très précis dans le contexte évangélique. En Mat. XVI 28, Jésus déclare que certains des assistants „ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant avec son Royaume"; le v. 27 précise: „Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses oeuvres". Même évocation dans la réponse que Jésus fait devant ses juges: „Je vous le déclare, à l'avenir vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel" (XXVI 64). Ou encore, dans la description du discours eschatologique: „Alors le signe du Fils de l'homme apparaîtra dans le ciel; alors toutes les tribus de la terre se lamenteront, et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec grande gloire et puissance" (XXIV 30). Le scénario de la „venue du Fils de l'homme" est inspiré de Daniel VII 12-13: venue sur les nuées du ciel, dans un appareil de majesté royale,

---

[1]) Suivant l'interprétation de O. Cullmann (cf. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 705; W. G. Kümmel, *op. cit.*, p. 59).

[2]) Explication de A. Feuillet (*art. cit.*, pp. 705-707), que l'auteur fonde sur un rapprochement du verset avec Luc, XVII, 22-37; on la retrouve dans P. Benoit, *L'Évangile selon saint Matthieu* (Bible de Jérusalem), Paris, 1950, p. 74 (qui assimile le cas à celui de Mat. XVI 28 et XXV 34). Cf. déjà Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu* (Études Bibliques), 3e éd., Paris, 1927, p. 205: „Le Fils de l'homme vient lorsqu'il exerce un grand jugement surtout tel que la ruine de Jérusalem". Voir la critique de Kümmel, *op. cit.*, p. 57, n. 138.

pour accomplir le jugement universel [1]). Cette „venue" coïncide avec la parousie, au sens le plus précis de ce mot [2]).

On comprend que Schweitzer ait vu dans notre texte l'affirmation que la parousie se produirait avant l'achèvement de la tournée des Douze en Galilée. Il importe cependant de se rendre compte que le texte ne pouvait avoir cette signification dans la pensée de l'évangéliste qui l'a transmis [3]). Quand il compose son évangile, une génération au moins s'est écoulée depuis la mission de Galilée. Matthieu sait que la parousie ne s'est produite ni à ce moment ni depuis lors. La foi qui l'anime à l'égard du Sauveur, le souverain respect qu'il a pour sa personne l'empêchent absolument de lui attribuer une grossière erreur. On ne peut pas non plus l'accuser d'inadvertance; partout il retouche scrupuleusement les expressions trop cavalières de sa documentation. Ne voulant parler du Maître qu'avec la plus grande révérence, il corrige, par exemple, les termes maladroits de l'épisode de Nazareth (cf. Mat. XIII 58 avec Marc VI 5-6), ou ceux du dialogue avec l'homme riche (Mat. XIX 16-17 avec Marc X 17-18), de l'épisode des petits enfants (Mat. XIX 13-15; Marc X 13-16). Matthieu n'est pas un copiste distrait qui ne prend pas garde au sens des textes qu'il transcrit. Impossible de concevoir qu'il ait conservé une sentence contredisant manifestement sa foi envers Jésus. S'il a voulu rapporter le logion de X 23b, c'est en lui supposant un sens qui ne correspond certainement pas à celui que Schweitzer lui prête. Peut-être lui a-t-il donné un sens différent de celui que Jésus lui donnait quand il l'a prononcée, mais c'est du sens de l'évangéliste que nous devons nous préoccuper d'abord. Il n'y a de méthode valable pour retrouver le sens des paroles de Jésus que de passer par celui qu'elles ont pour les évangélistes.

---

[1]) Voir encore Mat. XXV 31: „Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous les anges, il prendra place sur son trône de gloire ..."; XXIV 44: „Tenez-vous prêts, car le Fils de l'homme viendra à l'heure que vous ne pensez pas"; XIII 41: „Le Fils de l'homme enverra ses anges ..."; XIX 28.

[2]) Le mot „parousie" ne se rencontre dans les évangiles qu'au ch. XXIV de Matthieu (v. 3, 27, 37, 39); dans les passages parallèles, Luc parle du „Jour du Fils de l'homme" (XVII 24. 30) ou des „jours du Fils de l'homme" (XVII 26). La „parousie" de Mat. XXIV est évidemment identique à la „venue" dont il est question aux v. 30 et 44.

[3]) Cf. J. Schmid, *op. cit.*, pp. 180 s. Voir également O. Cullmann, *Le retour du Christ, espérance de l'Église, selon le Nouveau Testament* (Cahiers théol. de l'actualité prot., 1), 2e éd., Neuchâtel-Paris, 1945, p. 23.

Pour atteindre l'interprétation de Matthieu, le moyen le plus sûr serait de retrouver la manière dont il s'y est pris pour composer son texte. Un détour pourrait peut-être nous y aider: nous allons jeter un coup d'oeil sur l'épisode de Césarée de Philippe.

La péricope de Césarée s'ouvre par une question de Jésus. Chez Marc: „Qui les hommes disent-ils que je suis?" (τίνα με λέγουσιν ἄνθρωποι εἶναι; VIII 27); le texte de Luc, revient au même: „Qui les foules disent-elles que je suis?" (IX 18). Chez Matthieu, Jésus se désigne comme le Fils de l'homme: „Qui les hommes disent-ils qu'est le Fils de l'homme?" (XVI 13). La question prend incontestablement une tournure beaucoup plus solennelle, et c'est sans doute l'effet visé par l'évangéliste. Car, pour le fond, l'expression „Fils de l'homme" ne dit pas nécessairement autre chose que le „moi" des deux autres textes; il s'agit de Jésus tel qu'il est devant ses disciples au moment où il leur parle, non du souverain Juge qui doit un jour apparaître sur les nuées du ciel. Or le moins qu'on puisse dire au sujet de l'emploi affaibli du titre de Fils de l'homme, c'est qu'il est exceptionnel dans l'Évangile [1]). Quand Jésus se désigne sous ce nom, c'est généralement en faisant appel ou bien à la prophétie de Daniel sur le Fils de l'homme transcendant [2]), ou bien à la prophétie du Serviteur souffrant (Is. LIII) [3]) qui ajoute à la prophétie glorieuse de Daniel son complément et son correctif indispensable.

Mais il faut voir la suite de la péricope. Pierre proclame la messianité de Jésus, et Jésus commence aussitôt à instruire ses disciples du mystère de sa passion: „Et il commença de leur enseigner que le Fils de l'homme devait souffrir beaucoup, être rejeté des anciens . . ." (Marc VIII 31; Luc IX 22). Le titre de Fils de l'homme prend ici le sens nouveau que Jésus lui donne en le mettant en relation avec l'oracle d'Isaïe. Dans ce contexte, l'expression est toute chargée de signification théologique. C'était donc bien l'en-

[1]) Le seul exemple qu'on puisse retenir, à notre avis, est celui de Mat. XI 19 = Luc VII 34.

[2]) En dehors des textes déjà relevés pour illustrer l'expression „la venue du Fils de l'homme", il faut mentionner les passages employant le titre de Fils de l'homme dans un contexte qui évoque le jugement: Mat. XII 32; XIII 37 (cf. 41), ou ceux qui parlent du pouvoir que le Fils de l'homme a de remettre les péchés (IX, 6: c'est un pouvoir qui relève de la compétence du souverain Juge) et de celui qu'il possède sur l'observance du sabbat (XII 8).

[3]) Cf. Mat. VIII 20; XII 40; XVII 9, 12, 22; XX 18, 28; XXVI 2, 24, 37, 45.

droit où il fallait l'employer. Or Matthieu ne l'emploie pas! Il écrit simplement: „A partir de ce moment, Jésus Christ commença de montrer à ses disciples qu'il lui fallait s'en aller à Jérusalem, y souffrir beaucoup de la part des anciens . . ." (XVI 21).

Là donc où le titre de Fils de l'homme prend toute sa valeur, Matthieu ne le mentionne pas, mais il l'utilise au début de la péricope d'une manière qui tout en donnant plus de solennité à la parole de Jésus, ne conserve pas la force propre de l'expression.

Le ch. X nous met devant le même procédé, Le v. 23, qui, nous l'avons vu devait se trouver au début du discours, emploie le titre de Fils de l'homme; faute d'autres témoignages, il est impossible de s'assurer directement que Matthieu l'a ajouté. Mais il est intéressant de lire un peu plus bas: „Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, à mon tour *je* me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux" (v. 32). Remarquons aussi l'autre alternative: „Mais celui qui m'aura renié devant les hommes, à mon tour *je* le renierai devant mon Père qui est dans les cieux" (v. 33). Le logion double se retrouve en Luc XII 8-9, dans le même contexte que chez Matthieu, et donc en dépendance de la même tradition; voici en quels termes Luc le rapporte: „Je vous le dis, quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, à son tour *le Fils de l'homme* se déclarera pour lui devant les anges de Dieu. Mais celui qui me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu". Une autre tradition n'a retenu que la seconde partie du logion; on la trouve chez Marc (VIII 38): „Car celui qui rougit de moi et de mes paroles au sein de cette génération adultère et pécheresse, à son tour *le Fils de l'homme* en rougira, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges". Dans le passage parallèle, Luc écrit (IX 26): „Car celui qui rougit de moi et de mes paroles, de celui-là *le Fils de l'homme* aussi rougira, quand il viendra dans sa gloire, et dans celle du Père et des saints anges"

La scène évoquée dans ce logion est celle du jugement dernier. Le titre de Fils de l'homme est parfaitement en place et trouve dans ce cadre toute sa portée théologique. Luc l'emploie au moment où il dépend de la tradition dont Matthieu s'est inspiré: Marc et Luc s'accordent également à l'employer en reprenant une autre tradition. L'expression est donc bien attestée et se trouve en excellente situation. Or elle ne se trouve pas dans le texte de Matthieu. Comment ne pas attribuer cette absence à une retouche de l'évangéliste? Mais pourquoi cette omission? L'exemple de

ch. XVI suggère une explication: Matthieu a préféré employer plus tôt, au v. 23, le titre de Fils de l'homme qui aurait dû arriver au v. 32.

Il peut sembler téméraire de conclure de l'omission du titre „Fils de l'homme" en X 32 à son addition en X 23. Et pourtant le cas de XVI 13 et 21 encourage à faire cette hypothèse en montrant qu'elle n'est pas sans fondement. Si l'on hésite encore, un fait du moins doit être accordé: XVI 13 montre que Matthieu peut employer le titre de Fils de l'homme pour désigner Jésus tel qu'il se présente à ses disciples. Le titre donne simplement un peu plus de solennité là où le pronom „moi" aurait pu suffire.

En voilà assez pour suggérer quelques doutes sur le caractère eschatologique de la venue du Fils de l'homme dont parle Mat. X 23b [1]). Pour inviter aussi les exégètes à ne pas s'effrayer des difficultés soulevées par ce verset au point de ne penser qu'à des échappatoires. Vu de près, cet épouvantail théologique n'est peut-être pas aussi terrible qu'on l'imagine. Jésus fixe aux apôtres le délai qu'il leur accorde pour leur tournée d'évangélisation en

[1]) W. L. Knox (*op. cit.*, p. 50) donne, pour le verset 23, la traduction paraphrasée que voici: „If you are persecuted in one city flee to the next; you will not be able to go through the whole Galilee before the appointed time". Il ajoute: „Here the appointed time would originally have referred to some date by which the Twelve were to finish their journey and return to Jesus at an agreed rendezvous; it would almost automatically be changed into the Parousia in the first Christian generation". Des conjectures de ce genre sont nécessairement inquiétantes. On pourrait cependant faire remarquer en faveur de l'hypothèse de Knox le parallélisme de Mat. XXIV 42 („Veillez donc, car vous ne savez pas quel jour votre Maître viendra") avec Marc XIII 35 („Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison viendra"), qui ne fait que répéter d'une autre manière ce que disait déjà le v. 33: „Réveillez-vous, car vous ne savez pas quand ce sera le temps (πότε ὁ καιρός ἐστιν)". Sans s'aventurer si loin, on pourrait imaginer que le texte parlait simplement de la venue de Jésus: „avant que je ne vienne", ce qui ne créerait aucune difficulté (cette venue serait en réalité un retour: voir Luc XIX 15 — également X 35 — précisant en ce sens Mat. XXIV 46; XXV 19). Jésus ayant parlé de sa venue, c'est-à-dire de son retour, l'évangéliste aurait spontanément repris une expression qui se rattache au vocabulaire eschatologique, mais sans lui donner pour autant un sens réellement eschatologique: c'est précisément ainsi qu'il fait en XVI 13. Autre remarque encore: il arrive plusieurs fois que Matthieu reporte sur Jésus seul une „venue" dont les autres rédactions parlent à propos de tout le groupe apostolique; là où Marc écrit „ils viennent", Matthieu met le singulier „il vient": cf. Mat. VIII 28 et Marc V 1; Mat. IX 23 et Marc V 38; Mat. XXI 23 et Marc XI 27; Mat. XXVI 36 et Marc XIV 32. Ces différentes remarques pourraient servir de point de départ à autant d'essais de reconstitution du logion primitif. Nous n'aimons pas nous aventurer sur un terrain si peu solide.

Galilée. Pour préciser le terme de ce délai, il faut tenir compte des procédés de composition utilisés par l'évangéliste et déterminer à leur lumière tant la pensée de Matthieu que la teneur de sa documentation. La formule employée est eschatologique et évoque naturellement les événements de la fin des temps. Nous avons cependant certaines raisons de croire que la source s'exprimait peut-être d'une manière différente. Nous avons aussi de raisons de penser qu'en la retouchant et en nommant le „Fils de l'homme", l'évangéliste n'avait pas nécessairement l'intention de parler de la parousie; il se peut qu'il ait simplement voulu marquer son respect pour le Maître, sans cesser de le considérer dans son existence terrestre et dans ses rapports familiers avec ses disciples.

Bruges 3 Dom. Jacques Dupont
Belgique Abbaye de Saint-André

ST. MARK'S PHILOSOPHY OF THE PASSION

BY

T. A. BURKILL, M.A., B.D., S.T.M., Ph.D., D.Phil.

St. Mark's passion-story forms the climax of his gospel and, in a general way, the first thirteen chapters may be described as a preparation for it. Thus the death of Jesus is already hinted at in i 20, where the Pharisees are told that the sons of the bride-chamber will fast when the bridegroom is taken away from them and in ii 6 where it is observed that the Pharisees and the Herodians take counsel together against Jesus with a view to destroying him. But besides foreshadowings of this kind, the first thirteen chapters set forth certain regulative ideas in the light of which, as the evangelist believes, the reader may be enabled to interpret the passion correctly. Thus the conception of the extraordinary authority of Jesus which receives great emphasis in the account of the Galilean ministry, helps to make it possible for the reader to understand the passion as a supreme act of divine condescension: Jesus is endowed with supernatural might and he uses it not for the purposes of personal aggrandisement, but solely in the interest of human salvation, finally humbling himself even to the extent of sacrificing his life. Again, passages dealing with controversy, which frequently occur in the account of the Galilean ministry and which become predominant in the account of the Jerusalem ministry, contain indications that Jesus always remains faithful to the true meaning of the scriptures; and in this way the ground is prepared for the interpretation of the crucifixion as the outcome of unwarranted hostility on the part of the religious authorities. But it is the second main section of the gospel which has the most direct and obvious bearing on the passion and its rightful interpretation. For, on the basis of Peter's confession, the Master proceeds to instruct his disciples in the fateful significance of his Messiahship, showing that his coming sufferings and death are the divinely appointed prerequisite of his exaltation as the Son of Man. Thus, in St. Mark's representation, the story of the passion is the story of the historical realisation of the essential meaning of the Messiahship — a meaning

which is already made known to the reader before the account of the Jerusalem ministry begins; and, although the disciples cannot understand the passion in this light at the time of its occurrence, they are destined so to understand it when, as witnesses of the resurrection, they openly proclaim the gospel to the world.

In an important sense, therefore, the first thirteen chapters of St. Mark's book are a preparation for his passion-narrative. Nevertheless, this narrative possesses a self-sufficiency which distinguishes it sharply from the preceding sections and, indeed, it seems likely that the main outline of the narrative enjoyed an independent existence long before St. Mark undertook to write his gospel. For the most part the narrative moves forward coherently from the report of the plotting of the hierarchs (xiv 1f.) to its climax in the story of the empty tomb (xvi 1ff.); and the indications of time and place (which now occur more frequently than in the earlier sections) are often so securely woven into the texture of the narrative that they could not be regarded as editorial connecting links imposed by the evangelist on what were originally isolated items of traditional material. It is true, of course, that some of the constituent elements of the narrative may have once possessed a separate existence: thus the story of the anointing (xiv 3-9), the account of the preparations for the last supper (xiv 12-16), and the report of the nocturnal trial (xiv 55-65) were perhaps first introduced to their present contexts by the evangelist himself. That the passion-narrative underwent expansion in this way is indicated by a consideration of the treatment which St. Mark's version of it receives at the hands of the later evangelists: for example, St Matthew adds the story of Judas' suicide (Mt. xxvii 3-10), the reference to the dream of Pilate's wife (Mt. xxvii 19), the scene in which Pilate washes his hands in the presence of the multitude (Mt. xxvii 24f.); St. Luke adds the report of the trial before Herod (Lk. xxiii 8-12), and so on. But it still remains that a brief account of the principal events (the arrest, the trial, the crucifixion and the christophanies) probably existed from a very early date. The main outline of the narrative is the same in all the synoptic gospels and, what is more significant, even the fourth evangelist, who generally takes considerable liberties with the synoptic tradition faithfully reproduces the fundamental framework of the passion narative as it appears in the second gospel. Presumably, he is here dealing with a connected tradition which was so old and so firmly

established in Christian thought and memory that he is unable to treat it with his usual freedom.

The early establishment of a connected account of the passion could hardly be accounted for by reference to a purely biographical interest on the part of the apostolic communities, for if such an interest had been operative, the relative paucity of the traditions concerning the ministry would be quite inexplicable. Indeed, from a purely biographical point of view, an account of the early life of Jesus would have been much more valuable than a detailed description of the circumstances of his death. It would appear, therefore, that the early establishment of a passion-narrative in Christian tradition must have been largely due to the special soteriological significance which the apostolic church attributed to the shameful death of the Messiah [1]). As we gather from 1 Cor. xv 3f., the primitive gospel consisted essentially of three fundamental affirmations: that Christ died for our sins according to the scriptures, that he was buried, and that he was raised on the third day according to the scriptures. It is noteworthy, too, that in all the epistles of the New Testament there is not so much as a passing reference either to the mission of John the Baptist or to the Galilean ministry. The passion, on the other hand, is greatly emphasised. St. Paul glories in the cross (Gal. vi 14); he preaches the gospel of a Messiah crucified which is (in the eyes of believers) the power of God and the wisdom of God (1 Cor. i 23f.), and he regards the cross as the means of reconciling Jews and Gentiles in one body to God (Eph. ii 16) and as the culmination of the Messiah's self-humiliation (Phil. ii 8). According to Heb. xii 2, Jesus is the perfecter of faith who for the joy that was set before him endured the cross, despising shame; and, according to 1 Pet. iii 18, Christ died for sins once, the righteous for the unrighteous, that he might bring us to God. Moreover, St. Paul seems to construe the crucifixion and the resurrection eschatologically, as a divine pledge or guarantee of the Messiah's expected coming in glory (cp. 1 Thess. iv 14; 1 Cor. xi 26), the resurrection of Jesus being an anticipation of the final resurrection of the elect (cp. 1 Cor. xv 20). Thus the passion and the resurrection-appearances were events of such profound importance for the apostolic message of salvation that some account of them would be an almost inevitable accompaniment of the earliest

---

[1]) Cp. DIBELIUS: *From Tradition to Gospel*, (London, 1934), pp. 22f.

Christian preaching. The protagonists of the new faith would be called upon to show how the paradox of the cross was resolved in the trimph of Easter, and how the death of Jesus in shame and humiliation was brought about through the malice of his own people and yet by the determinate counsel and foreknowledge of God (cp. Acts ii 23), whose sovereign will was believed to be already disclosed in the prophecies of the Old Testament.

In St. Mark's passion-narrative two principal methods are employed for the purpose of proving that the events recounted really occurred according to the will of God [1]). In the first place, the scriptures are appealed to [2]), and this is done in various ways; thus in xiv 27 there is a (not quite accurate) quotation of Zech. xiii 7, which is expressly introduced as a scriptural citation; in xv 34 the opening words of the twenty-second psalm are ascribed to Jesus, but without any explicit reference to the fact that they are derived from scripture; in xiv 21 there is a general appeal to the scriptures, but no particular passage is adduced; and in xiv 61a (cp. xv 5a), although scripture is neither quoted nor mentioned, the motif is reminiscent of Is. liii 7. In the second place, the precise foreknowledge of Jesus is referred to: thus in xiv 8 he speaks of his coming burial; in xiv 18 he predicts that one of the twelve will betray him; and in xiv 27-31 he announces that all his disciples will be caused to stumble, that he will proceed into Galilee after his resurrection, and that Peter will disown him three times before the cock crows twice. Such foreknowledge does not merely illustrate Jesus' powers of supernatural insight; it also suggests that his earthly destiny has been determined in advance as a provision of God's presiding purpose [3])

---

[1]) Cp. G. Bertram: *Die Leidensgeschichte Jesu*, (Giessen, 1922), p. 42 In St. Mark's view the necessity of the passion is tantamount to its accordance with the scriptures; it may be noticed, for example, that the δεῖ in viii 3 corresponds to the γέγραπται in ix 12b.

[2]) It is possible that the scriptures were sometimes appealed to in a genera way before a definite passage could be actually adduced. It is also possible tha passion was found depicted in advance; and if (as seems likely) these passage in certain scriptural passages, especially Pss. xxii, xxxi, lxix, Is. liii th were habitually read in the primitive communities, some of the motifs the contain may have found their way into the Christian passion-narrative i the process of its formation. On the other hand, it is significant that, despit the LXX rendering of Ps. xxii, 17 (E.T., xxii, 16), Lk. xxiv, 39 and Jn. xx 24-29 are the only passages in the gospels which suggest that the hands c Jesus were nailed to the cross; for this serves to illustrate the conservativ character of the early tradition. Cp. Dibelius: *op. cit.*, pp. 184f., 188f.

[3]) Cp. the predictions in viii, 31; xi, 31; x, 33f. It should be borne in min

Of course St. Mark believes that the whole career of Jesus was worked out according to the will of God, and we may remind ourselves that the opening words of the gospel are immediately followed by a citation of biblical prophecies (i 2f.) and that the conception of the messianic secret is itself a form of theological predestinarianism (cp. iv 11 f.). But it was a matter of special urgency to show that the passion was a fulfilment of the divine will or purpose since the doctrine of the crucified Messiah was a stumbling-block to Jews and foolishness to Gentiles (cp. 1 Cor. i 23). Men asked how the shamefulness of the betrayal, the disgrace of the rejection and the horror of the crucifixion could be compatible with the transcendent dignity of a heaven-sent Messiah; and the exponents of the apostolic faith replied by maintaining that a right appreciation of the prophecies of the Old Testament showed that Jesus' ignominious death was an integral part of his divine mission for the redemption of the world. No doubt those to whom post-resurrection christophanies had actually been vouchsafed would feel that their personal experience of the risen Lord was in itself a sufficient guarantee of the validity of their belief in the Messiahship of Jesus; but as soon as they sought to justify the mode of interpretation which they gave to their religious experience, they would naturally resort to the scriptures in which (as was assumed by Jews and Christians alike) God's purpose was made known to men of old.

Nevertheless, as is already made clear in the earlier sections of the gospel, although St. Mark believes that the sufferings and death of Jesus were ultimately determined by the will of God, he is none the less convinced that the Jewish people, through the agency of their representative leaders, are to be held responsible for the terrible crime of rejecting the Messiah [1]). Accordingly, in xiv 1f. the passion-narrative opens with an account of the plotting of the chief priests and the scribes who are trying to get hold of Jesus by stratagem and have him put to death. In xiv 43 those who accompany Judas at the arrest come from the chief priests and the

---

that there is one notable limitation to Jesus' prescience: he does not know the exact hour of the parousia (xiii, 32); this limitation would explain the church's lack of precise information on the matter, besides giving point to the ethical demand for vigilance (cp. xiii, 33-37). For an interesting parallel to Jesus' foresight, cp. PHILOSTRATUS: *Vita Ap.*, v, 12 ('his prescience was gained not by wizardry, but from what the gods revealed to him').

[1]) The actual expression 'the Jews' is used sparingly by St. Mark.

scribes and the elders. In xiv 64 Jesus is unanimously condemned to death on a charge of blasphemy at a special nocturnal session of the sanhedrin. In xv 1ff. the chief priests with the elders and scribes and the whole sanhedrin deliver Jesus up to Pilate, and in the course of the ensuing trial the chief priests make many accusations against him. But Pilate perceives that they are acting from motives of envy and, since it is customary for him (at the time of the feast) to release one prisoner on popular demand, he hopes that the multitude will request him to set Jesus free. The chief priests, however, incite the people to ask for the liberation of a man called Barabbas who lies in prison apparently on charges of murder and sedition; and consequently, as Pilate wishes to satisfy the multitude, Jesus is delivered up to be crucified [1]).

Accordingly, the narrative makes it clear that it was really through the ill-will of his own people that the Messiah was rejected and crucified — an idea which is already to be found in the writings of St. Paul (cp. 1 Thess. ii 14-16) and in the early speeches of the Acts of the Apostles (cp. Acts iii 13). Moreover, as is shown by a

---

[1]) Apart from the gospels, nothing is known of a custom of releasing a prisoner on popular demand at the feast of the passover; but that representatives of the imperial government sometimes made such releases, seems to be shown by a papyrus of the first century A.D. (see DEISSMANN: *Light from the Ancient East* (London, 1927), pp. 266f., according to which a man called Phibion was set free by the prefect, G. Septimus Vegetus, presumably in deference to a popular demand. Possibly, however, the statement in xv 6 is an erroneous inference from the story itself and made (perhaps by St. Mark) to provide the story with an introduction. Dr. RAWLINSON has conjectured that the tradition arose from a historical coincidence: 1. The multitude (xv 8) may have been composed of partisans of Barabbas who happened to arrive at this point in the proceedings to beg for the latter's release (so E. MEYER: *Ursprung und Anfänge* (Stuttgart, 1921-23), vol. 1, p. 195). 2. In the early Caesarean text of Mt. xxvii 16f. the name 'Barabbas' is twice given as 'Jesus Barabbas' and this may have been the original reading which was soon modified because it was thought improper that a criminal should possess the same name as the Lord. Also, the definite form of the phrase 'the man called Barabbas' in Mk. xv 7 may imply that St. Mark knew that Barabbas was not his primary name; indeed, it is possible that Mk. xv 7, as St. Matthew knew it, had 'Jesus who was called Barabbas'. 3. Thus the multitude's demand for the release of 'Jesus' (that is, Jesus Barabbas) was perhaps mistaken by Pilate as a demonstration of popular sympathy in favour of Jesus of Nazareth, whom he at once offered to release; but the chief priests intervened and made common cause with the partisans of Barabbas, in return for the support of the 'Barabbas' party in favour of their own demand for the crucifixion of Jesus of Nazareth. See RAWLINSON: *St. Mark*, (London, 1925), pp. 227f.

comparison of the gospels, St. Mark's successors tend increasingly to emphasise the innocence of Jesus, the unwillingness of Pilate and the guilt of the Jews; thus in Mt. xxvii 19 the procurator is warned by his wife against condemning this innocent prisoner; in Mt. xxvii 25 all the people (on their children's behalf as well as their own) openly assume the responsibility which Pilate has just disclaimed; in Lk. xxiii 4; xxiii 14; xxiii 22 the procurator makes a threefold declaration of the prisoner's innocence; in Jn. xviii 36f. Jesus makes a relatively prolonged statement before Pilate and subsequently (Jn. xix 6) Pilate tells the chief priests and the officers to take the prisoner themselves and crucify him as he finds him guilty of no offence; in Jn. xix 11 Jesus makes a second statement before the procurator, whereupon Pilate immediately seeks to release him and is prevented from doing so only by the animated protests of the Jews (Jn. xix 12). Such an anti-Jewish tendency, which comes to its full expression in the apocryphal Acts of Pilate [1]), may be fairly described as a natural outcome of the church's historical situation. For, whereas the gospel was meeting with wide acceptance in the Gentile world, the Jews for the most part were setting themselves in vigorous opposition to it. The gulf between Judaism and Christianity became broader and deeper, and feelings of mutual antipathy eventually prevailed. On the other hand, the Roman authorities for a time seem to have adopted an attitude of detached indifference towards the new religion, apparently regarding it merely as a special form or denomination of Judaism. And since the missionary activities of the apostolic preachers were being conducted within the bounds of the Roman empire, it was obviously of great practical importance for the church that its message should be set forth in such a way as not to offend the susceptibilities of those who represented the imperial government [2]). Hence the exponents of the historical content of the gospel were at pains to show that, although the crucifixion followed a procuratorial trial, it was really through the unwarranted hostility of his own countrymen that the Messiah was put to death: the Jewish hierarchs maliciously engineered the execution of an innocent man.

---

[1]) This work probably ought not to be dated earlier than the fourth century: see *The Apocryphal New Testament* (ed. M. R. James), pp. 94ff.

[2]) Cp. Rom. xiii 1-7, where St. Paul exhorts his readers to respect the authority of the state as a divine institution which holds evil in check and facilitates the promotion of good.

In view of St. Mark's basic conception of the sufferings and death of Jesus as the divinely ordained prelude to his ultimate exaltation [1]), it is not surprising to find that the story of the passion in the second gospel is primarily a description of the dark passage, so to speak, through which the Messiah must proceed before he can appear to the world with great power and glory. Fundamentally, it is a tragic story in which the cost of the passion, the terrible price which has to be paid for final victory over evil and death, receives the utmost emphasis. But just as the earlier sections of the gospel contain various indications of a tendency to transcend the conception of the Messiah's sufferings as merely the means to an end, so the prevailing gloom of the passion-story is relieved by intermittent gleams of a heavenly light. Evidently, St. Mark's faith in the reality of the Messiahship is pressing for some form of overt recognition in the gospel narrative, the consequence being that the essential glory of the Messiah shines forth from time to time amid the obscurity of his incarnate life and occasionally penetrates even the encompassing darkness of his last tragic hours on earth. Thus in xiv 37-42 and in xiv 62 for example, passages which seem to refer back to certain parts of the great apocalyptic discourse, the life of Jesus, despite all its lowliness and shame, tends to become the actual sphere of his revelation in glory; and in so far as the evangelist adopts an attitude of this kind, there is no need for him to look to the future since he discerns the reward and justification of the Messiah's amazing condescension in the immediacy of its historical expression.

It may be said that the introduction to the passion-narrative in xiv 1-11 is eminently characteristic of St. Mark's mode of representation. For vv. 1f., which concern the resolution of external enemies to do away with Jesus, have their natural continuation in vv. 10f., which deal with disaffection among the disciples, the decision of Judas to betray his Master; and we know that the evangelist has a predilection for the insertion of one story in the framework of another [2]). It is reasonable to assume, therefore, that vv. 1f., 10f., constituted the introduction to the passion-narrative in the form in which St. Mark received it, and that the evangelist himself intercalated vv. 3-9, thereby setting the luminous story of the

[1]) Cp. my paper in *N.T.S.*, vol. 3 (1956-7), pp. 142ff.
[2]) Cp. iii 20-35; v 21-43; vi 7-30; xi 12-25.

anointing at Bethany on the dark background of malicious scheming and treachery. In vv. 1f. it is made clear to the reader at the outset of the narrative that the Jewish authorities are the prime movers in the action which is taken against Jesus, the general implication being that they must shoulder the burden of guilt for the rejection of their own Messiah; in point of detail we gather from these two verses that the feast of the passover is due to begin after a short interval of two days, that the hierarchs resolve to take Jesus and have him put to death and that an open arrest during the feast must be avoided because it might lead to a popular riot [1]). Thus, for the successful prosecution of the plan, haste and secrecy of action would seem to be called for; and, as is explained in vv. 10f., these two requirements are met in an unexpected way through the disloyalty of one of the twelve who goes to the consipirators and offers to help them.

The story of the anointing in vv. 3-9 stands in dramatic contrast to such terrible hostility and faithlessness. The scene is set in the house of Simon the leper [2]) where the Lord is reclining at table; an unnamed woman makes a sudden appearance and lavishly anoints the head of Jesus with a precious ointment. This generous action seems to be set forth as a concrete representation of genuine Christian devotion [3]), and it is not impossible that the story reflects a controversy between certain Christians who maintained that the claim of almsgiving are subordinate to those of worship and others who contended that the relief of the poor should be regarded as the more important concern of the church [4]). On this hypothesis,

---

[1]) The position of the words ἐν δόλῳ in v. 1 (before the participle and the finite verb) suggests that the stress should be placed on them: the plan is to be carried out 'stealthily' or 'by stratagem.' Cp. TURNER in *J.T.S.*, vol. 25 (1924), pp. 384f.

[2]) This Simon is introduced as though he were a well-known person; perhaps he was known to St. Mark's readers as one who was cured of his leprosy by Jesus; cp. the reference to the sons of Simon of Cyrene in xv 21.

[3]) Cp. iii 31-35 where the true family of the Messiah receives concrete representation in the form of an attentive audience.

[4]) Cp. BERTRAM: *op. cit.*, pp. 16ff. For the motif, cp. Lk. x 38-42; it is noteworthy that the fourth evangelist associates Mk. xiv 3-9 with Lk. x 38-42 in Jn. xii 1-8. In an interesting paper on Mk. xiv 9 (*Z.N.T.W.*, vol. 44 (1952-53), pp. 103 ff. — cp. *Z.N.T.W.*, vol. 35 (1936), pp. 75 ff.) Dr. J. JEREMIAS argues that the story as it stands, in view of its manifold semitisms and the distinction it may draw between almsgiving (צְדָקָה) and acts of charity (גְּמִילוּת חֲסָדִים), should be regarded as being of Palestinian origin;

the Lord's defence of the woman's action in v. 6 would signify that worship ought to occupy a pre-eminent position in the Christian scale of values; and perhaps the story ended there at one stage of its development, v. 7 having been added later to guard against a possible misunderstanding. It is not to be thought that the demands of worship are so important that they leave no room in the life of the church for the practice of almsgiving. Indeed, the argument seems to be that the goodness of the woman's deed derives not from any abstract superiority of acts of worship to acts of practical benevolence (such as the relief of the poor), but simply from the finitude of the period during which such a deed could be performed, namely, the period of the Messiah's incarnate life. The days of his flesh are numbered, whereas the poor are always with us, and the woman is to be commended because she makes the most of a fleeting opportunity for the direct expression of her intense personal devotion to Jesus. It appears, therefore, that v. 7, like 2, 19b-20, gives the sanction of the Lord to an established practice of the church (in this case, the practice of almsgiving, in the other, the practice of fasting) on the basis of a saying which might be construed in an opposite sense [1]). Finally, vv. 8f. may have been appended by St. Mark himself when he brought the story into the framework of the passion-narrative [2]).

---

there is rabbinic evidence for the view that charity is superior to almsgiving since it can benefit the dead as well as the living (Tos. Pea. 4, 19).

[1]) Cp. DIBELIUS: *op. cit.*, p. 66.

[2]) On the other hand, in the paper already referred to Dr. JEREMIAS argues that v. 9 is original to the story and that it refers not to the church's mission to the Gentiles, but to the last judgment, a suggestion already made by Ernst LOHMEYER in his commentary on the gospel (1937). Dr. JEREMIAS makes three main points in support of an eschatological exegesis — 1. The phrase εἰς μνημόσυνον as in Acts x 4 (to which LOHMEYER drew attention) or εἰς ἀνάμνησιν (Hebrew — לְזִכָּרוֹן etc.) in the LXX not infrequently refers to the favourable remembrance of a person on the part of God; the formula דכיר לטב had a similar significance on synagogue foundation-inscriptions, the idea being that God will not forget to bless the person who made the erection of the building financially possible; so with the rabbinic expression זכור לטוב and the inscription נזכר צדיק לברכה found on a Jewish gravestone. 2. The word ὅπου (like *wo* in German) can have a temporal meaning, as in Mk. ix 18; the Sinaitic Syriac version gives ܟܕ ('when') for ὅπου in Mk. xiv 9, a point obscured by the fact that MERX (followed by BURKITT) amended it to ܐܝܟ ('where'). 3. The term εὐαγγέλιον may have the same sort of sense it possesses in Rev. xiv 6f., where the phrase εὐαγγέλιον αἰώνιον denotes the triumphant announcement made in mid-heaven by

With this conclusion the woman's action comes to have significance in relation to the approaching burial of Jesus, and the evangelist seems to hold that it is primarily because her action possesses such significance that she will be remembered wherever the gospel is preached. Possibly, the reference in v. 8 is specifically to the story of the empty tomb with which St. Mark brings his gospel to a close. For, according to 16, 1ff., the women who go to the tomb on the first Easter morning fail to fulfil their purpose of anointing the body of Jesus since he is already risen when they arrive, and perhaps the evangelist construes the anointing at Bethany as a sort of anticipatory compensation for their failure. However this may be, vv. 8f. make it clear that Jesus is fully aware of the terrible fate which awaits him; though his enemies conspire against him in private, yet they cannot take him by surprise. Moreover, regarding the general significance of the story, the woman's act of devotion is probably meant to stand out not only against the surrounding context of hostility and treachery, but also against the spiritual insensibility of the bystanders who think that the ointment has been wasted. Her deed reveals something of the great love which early Christian piety bestowed upon the Messiah, and when seen in the light of that love it evokes a deep feeling of aesthetic satisfaction. The woman lavishly anoints the head of Jesus with precious ointment and the act is good or beautiful because of its sheer appropriateness [1]), whereas in the eyes of those who do not

---

an angel at the commencement of the hour of judgment, and addressed 'to them that dwell on the earth, and to every nation and tribe and tongue' (corresponding to St. Mark's εἰς ὅλον τὸν κόσμον — cp. the Aramaic use of לְ with בְּכָל־עָלְמָא). Dr. JEREMIAS would therefore render Mk. xiv 9 as follows —

'Amen, I say to you, When (the angel of God) shall proclaim to the whole world the last triumphant annoucement, then (the angel) shall also relate (in God's presence) what she has done, whereupon (God) will graciously remember her (in the final judgement).' But while such an eschatological interpretation is not impossible as far as the original form of the story is concerned, it seems unlikely that St. Mark and his Gentile readers would have construed the passage in that sense. It might be noted in passing that Dr. Jeremias also thinks that the phrase 'in remembrance of me' in the eucharistic saying (Lk. 22, 19; 1 Cor. xi 24f.) has reference to God's remembering; but cp. the criticism of W. C. VAN UNNICK in *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, vol. 4 (1950), pp. 369ff.

[1]) Cp. 1 Sam. x 1 where Samuel anoints Saul (by pouring oil on his head) as the first king of Israel; in later Jewish expectation the Messiah is God's Anointed *par excellence* for he is commissioned to rule over the consummated kingdom. In the third gospel, as in the fourth, the story seems to lose much

know the mystery it is only extravagance. Thus, as in the story of the triumphal entry, the secret of the Messiahship is apparently straining after a mode of open expression which, however, it cannot yet receive save in the form of a symbolic action.

In the following passage (vv. 12-16), which is evidently at variance with the chronological implications of v. 2 of the same chapter [1]), we are presented with the first of a series of three pericopes dealing with the last supper [2]). These pericopes exemplify St. Mark's fundamental doctrine that the passion-story concerns the historical realisation of the mysterious meaning of the Messiahship, and yet they have something of a Johannine flavour about them. In vv. 12-16 Jesus sends two of his disciples into the city to make preparations for the eating of the passover; he knows in advance that a man bearing a pitcher of water will meet them, that this man will lead them to a house whose occupier will at once understand their request for the Master's guest-chamber, and that a large upper room, suitably appointed, will be set at their disposal. Thus, as in xi 1-6 the Lord seems to be acting in accordance with a predetermined scheme which has been drawn up even to the minutest detail. Indeed, the story suggests not merely that Jesus is thoroughly conversant with the provisions of an overruling purpose, but that his own will is completely at one with the creative principle which governs all earthly events. He speaks as the disposer of the course of history who actually determines the shape of things to come by the mysterious potency of his voluntary decisions; and, from this point of view, he does not suffer as an ordinary man might suffer, since everything which happens to him is, in the last resort, an affirmation of his own transcendent will.

The same kind of impression is conveyed by the pericope which follows in vv. 17-21 where Jesus announces that one of his table-companions is destined to betray him [3]). The betrayer is not mentioned by name, but this indefiniteness only serves to heighten

---

of its eschatological significance since the woman (identified by St. John with Mary) anoints the feet of Jesus; cp. Lk. vii 38; Jn. xii 3.

[1]) For further discussion of this matter, see my article on the last supper in *Numen*, vol. 3 (1956), pp. 161ff.

[2]) Thus vv. 12-25 illustrate St. Mark's liking for groups of three; cp. vv. 27-31 where there is a series of three predictions and vv. 32-42 where Jesus comes to the three sleeping disciples on three successive occasions.

[3]) St. Mark probably has Ps. xli 10 (*E.T.* xli 9) in mind; cp. Jn. xiii 18 where there is a quotation of Ps. xli 10b.

the dramatic effect of the scene. The pronouncement has all the solemnity of an oracular utterance, and it seems to represent an inscrutable and irrevocable decision on the part of the Messiah himself. The divine word has been spoken and, frightful though it is, what has been spoken must needs come to pass. Thus the betrayer, whoever he might be, is in the wretched plight of being confronted by a terrible fate from which there is no escape; and hence the disciples, on hearing the malediction, make no professions of loyalty as they do in xiv 31 (after the prophecy of Peter's denial), but ask Jesus one by one: 'Surely it is not I?' They are smitten with grief and each of them can only hope and pray that the dreadful role of betrayer has not been assigned to him. But the Lord does not satisfy their anxious curiosity, for it may be that the identity of the betrayer is a divine mystery which cannot yet be divulged. He simply repeats in different language what has already been stated: 'It is one of the twelve, he who dips with me into the dish' [1]). He then goes on to emphasise the necessity of the betrayal by making a general appeal to the scriptures: 'For the Son of Man departs even as it is written concerning him', and this implies that the traitor (who stands utterly helpless in face of the compulsive might of his Master's word) is a mere instrument in the hands of a transcendent power over which he has no control. But the report ends on a characteristic note of paradox. For the concluding part of Jesus' ominous pronouncement suggests that the disciple referred to is morally responsible for his act of treachery; apparently, the punishment he must endure will match the heinousness of his crime, and therefore it may be said that it would have been good for him had he never been born [2]).

In the last of the three pericopes dealing with the supper (vv. 22-25) Jesus is presiding at table as a host in the presence of his assembled guests and his words again make it plain that he is already aware of his impending death. Evidently, he is gifted with supernatural foresight and this enables him to comprehend his passion as a necessary moment in the fulfilment of God's redemptive

---

[1]) Dr. BULTMANN (*Die Geschichte der synopt. Tradition*, (Göttingen, 1931), p. 284) sees an earlier form of the pronouncement in Lk. xxii 21 ('Behold, the hand of him that betrays me is with me on the table'). But is it not more likely that this passage is an example of St. Like's skill as a literary artist?

[2]) Cp. xi 12ff. where the fig-tree is condemned in spite of the fact that it is not the season for figs.

purpose. But, as in the two preceding pericopes, the mode of presen-
tation suggests that a deeper truth is intended. Thus it is fitting
that in the course of the supper he should give the bread and the
wine as tokens of his own body and of his out-poured blood, for
he is about to give his physical life as a sacrifice for the redemption
of many (cp. x 45; xiv 24; Is. liii 12); it is fitting, too, that he should
declare with confidence that he will never again drink of the fruit
of the vine until that day when he drinks it new in the kingdom
of God (v. 25), for he is the Messiah and as such he must for ever
remain the master of his fate. Accordingly, the narrative seems to
imply that the passion, though a necessary eschatological occur-
rence, is yet a sacrificial act of self-humiliation, a direct expression
of the Messiah's will; and just as he has decided upon his departure
in shame, so he may decide upon his return in glory.

It appears, then, that the evangelist takes this supper to mark
the end of the period of fellowship between the disciples and their
incarnate Lord; it is a valedictory gathering at which Jesus takes
leave of his followers before he goes to his death. On the other
hand, the sadness naturally associated with such an occasion is
offset by the knowledge that the Messiah's departure is ultimately
of his own choosing and by the assurance that fellowship with him
will be renewed on the day of the kingdom's consummation [1]).
But it would be an error to suppose that the crucifixion means an
absolute break in the continuity of the fellowship or that the period
between the 'here and now' of this meal and the 'there and then'
of the expected meal in glory could be adequately represented as
the desolate period of the Messiah's absence from his followers.
For this meal is not only the last earthly meal of Jesus; it is also
the first celebration of the Christian eucharist [2]). The disciples
receive the bread and wine as the body and blood of their Master
and thereby they anticipate the fellowship of the Lord's table as
it is to be realised in the life of the apostolic church. Hitherto the

---

[1]) In Jewish writings the final blessedness of the redeemed is frequently
represented in terms of table-fellowship with the Lord; cp. S-B, vol. 4
pp. 1154ff. The term 'new' (v. 25) has eschatological associations; cp. Is.
xliii, 19; lxv 17; Rev. xxi 5 etc.

[2]) Apparently Jesus does not partake of the bread and wine (xiv 1
evidently represents an independent tradition), and hence this part of th
meal is 'without him' in a material sense, but it could be 'with him' in
mystical sense if the disciples had the spiritual insight which comes wit
the resurrection.

society of the elect has been held together by the bodily presence of the Messiah, the focal point of the community; henceforth, so it would seem, the same kind of function is to be performed by the communal experience of his mystical presence in the bread and wine of the church's sacramental meal [1]) and thus, in spite of the passion, the elect will maintain the continuity of their fellowship with the Lord until the day of his awaited appearance in glory. If we may use the phraseology of the fourth evangelist, Jesus does not leave his disciples in a state of desolation (cp. Jn. xiv 18) since those who eat his flesh and drink his blood know that they abide in him and he in them (cp. Jn. vi 56).

The supernatural foreknowledge of Jesus receives further demonstration in the next pericope (vv. 26-31). According to v. 26, after the singing of a hymn or hymns [2]), Jesus goes out with the disciples to the Mount of Olives and, according to the subsequent verses, he proceeds to make a series of three predictions. In v. 27, which prepares the reader for the account of the arrest in xiv 43ff., he tells his disciples that they will all be caused to stumble, and gives force to his announcement by citing a passage from the scriptures [3]). In v. 28, however, the Master evinces complete confidence in his ultimate triumph over suffering and death by declaring that after his resurrection he will precede his disciples into Galilee -- a promise to which reference is made in the angel's command to the women in the story of the empty tomb [4]). Lastly, in vv. 29-31 attention

---

[1]) Cp. LOHMEYER'S illuminating observations in *Das Evangelium des Markus* (Göttingen, 1937/51), pp. 306f.

[2]) This notice, if it is meant to refer to the hallel, may be due to a doctrinal tendency to represent the last supper as a passover meal; cp. xiv 12-16.

[3]) Zech. xiii 7; cp. Jesus' general reference to scripture in xiv 49b, which is immediately followed by the report that they all left him and fled.

[4]) See xvi 7. The Fayoum Fragment (see *The Apocryphal New Testament* (ed. M. R. JAMES), p. 25) omits xiv 28. DIBELIUS (*op. cit.*, pp. 160f., 181, n. 1) holds that the fragment represents a collection of sayings of Jesus which were supplied with chronological data; he notes that Peter's reply is condensed and given only in the genitive absolute, everything being subordinated to the prediction of the denial. Hence he calls it 'a Chria-like abbreviated reproduction of a bit of tradition' and maintains that xiv 28 'is only in place in a connected description'. But even if the fragment is taken to represent xiv 27-30, there are still reasons for thinking that xiv 28 is a genuine part of the text of the gospel: 1. All the other extant authorities for the text of the work include xiv 28. 2. It is almost certain that xiv 28 was part of the Markan text as St. Matthew knew it. 3. The insertion of a 'luminous' passage between two 'sombre' passages is characteristic of St. Mark's style; cp. xiv 1-11; xiv 53-72. WELLHAUSEN explained xiv 28 as a

is again directed to the stern realities of the immediate situation by a direful prediction which prepares the way for the story of Peter's threefold denial, presented in vv. 53f., 66-72 of the same chapter; and it should be noticed that the professions of loyalty here made by Peter and his colleagues help to bring out the completeness of their failure in the impending hour of crisis [1]).

In the following pericope (vv.32-42) the idea of the cost of the passion, the terrible price which has to be paid for the Messiah's final victory over sin and death, receives the utmost emphasis.

---

justification (by an express command of Jesus) of the disciples' cowardly flight to Galilee. On the other hand, there is no attempt to defend the disciples in this way in xiv 50 (though it was held, of course, that their flight was ultimately a provision of the divine purpose). It is possible that xvi 7, but not xiv 28 was interpolated by St. Mark; thus in DIBELIUS' judgement (*ibid.*, pp. 181, 183, 189ff.): 1. The pre-Markan passion-narrative contained one or more resurrection-appearances to Peter and the other disciples (cp. 1 Cor. xv 5). 2. xiv 28 originally referred to those appearances. 3. St. Mark decided to end his work with the story of the empty tomb, but he wished to point forward to the christophanies; hence he retained xiv 28 and interpolated xvi 7. 4. Since the story of the appearance to Peter would tell of his reconciliation to the Lord, the thought of the post-resurrection meeting in Galilee would be associated with the thought of Peter's denial; and this explains why the prediction of xiv 28 is immediately followed by the prediction of xiv 29-31. On the other hand, LOHMEYER (*Galiläa und Jerusalem* (Göttingen, 1936), pp. 10ff.) sees in xiv 28 and xvi 7 a reflection of St. Mark's doctrine of Galilee, in contradistinction to Jerusalem, as the land of divine revelation and eschatological fulfilment; that is, these passages refer not to transitory appearances of the risen Jesus, but to the parousia of the Son of Man. But perhaps it would be safer to hold that xiv 28 and xvi 7 refer to some resurrection-appearance in Galilee *and* beyond all such transitory appearances to the parousia in glory and finality; cp. LIGHTFOOT: *Locality and Doctrine*, (London, 1938), pp. 73ff.

[1]) For the expression 'before the cock crows twice' (v. 30), cp Rawlinson: *op. cit.*, pp. 208f. The Romans divided the night into four watches, the third of which seems to have been popularly known as 'cock-crow' (cp. xiii 35); and it has been suggested (by C H. MAYO in *J T.S.*, vol. 22 (1921), pp. 367ff) that the reference was originally to a military signal called *gallicinium* (which would be sounded by the Roman garrison occupying the Castle Antonia) for the changing of the guard at the end of the third watch. Dr. GOGUEL (*H.T.R.*, vol. 25 (1932), pp. 1ff.) thinks that the story of Peter's denial is a construction based on a prediction made by Jesus but never actually fulfilled. He questions the historicity of the story on various grounds such as: 1. According to xiv 50 all the disciples take flight. 2. The denial is not mentioned in Gal. ii 11ff. 3. Discipline in the early church was very strict; cp. Acts v 1ff. But these arguments are not convincing. xiv 50 is not necessarily inconsistent with xiv 54 and, by force of contrast, the deficiency of Peter prior to his experience of the risen Lord would probably tend to enhance, rather than to detract from, his reputation in the apostolic communities.

Jesus proceeds to a place called Gethsemane and tells the majority of his disciples to sit where they are. And he takes with him Peter, James and John and begins to be greatly amazed and distressed. He tells them that his soul is exceeding sorrowful even unto death and bids them to remain where they are and to watch. He then goes forward a little and falls on the ground and prays that, if it were possible, the hour might pass away from him, and saying:

"Abba, Father, all things are possible unto thee; remove this cup from me. Yet, not what I will but what thou wilt".

On returning he finds the three disciples sleeping and he says to Peter:

"Are you sleeping, Simon? Could you not watch for one hour? Watch and pray (all of you) that you may not enter into temptation. The spirit is willing, but the flesh is weak" [1]).

He goes away again and prays in the same words as before, and on returning he once more finds the disciples asleep, for their eyes are heavy; and they do not know what to answer him. Then he comes for the third time and tells them to sleep on and taken their rest as the hour has come and the Son of Man is betrayed into the hands of sinners. Thus it is shown that the Messiah is obedient even unto death on a cross (cp. Phil. ii 8) and that his obedience is learned in and through the bitter experience of extreme spiritual stress (cp. Heb. v 8). But the disciples do not penetrate the mysterious meaning of their Master's anguish of soul; and it is dignificant that they are distanced from the actual scene of his prayer, for they are not yet in a position to know the fellowship of his sufferings (cp. Phil. iii 10; Col. i 24). Even the intimate three, who go further than the others, are unable to share his vigil; their spiritual sight is dim and the importance of the hour is beyond their powers of comprehension.

This story, then, stands in remarkable contrast to the three preceding pericopes concerning the last supper. Jesus no longer

---

[1]) Peter seems to be mentioned as the representative of the three (notice the sudden change from the second person singular to the second person plural). It is evidently because of the weakness of the flesh that the Messiah exhorts the three (and through them, presumably, the readers of the gospel) to pray that they may not enter into temptation; such weakness is well illustrated in x 17ff. where, as it appears, the rich man fails to inherit treasure in heaven because he succumbs to the temptation to retain his material possessions.

acts and speaks as the disposer of the course of history who determines the shape of things to come by the marvellous potency of his voluntary decisions. On the contrary, he comes to represent the purpose of God only by overcoming the weakness of his human nature through the mediation of an agonised effort of will. From one point of view, indeed, the story may seem to imply that Jesus is temporarily inclined to deviate from the purpose of God, such an inclination being a presupposition of his spiritual agony. From another point of view, however, the story is wholly the record of a fulfilment of the divine purpose since, as the early Christians believed, the Messiah's anguish is indicated beforehand in the psalms of suffering [1]). The same kind of paradox is evinced in xv 34 [2]), where the last articulate utterance of Jesus is presented in the form of a citation of the opening words of what appears to have been the church's favourite passion psalm (Ps. xxii). For, if attention is concentrated solely on the content of the utterance, it seems that Jesus has finally given way to despair, whereas the evangelist would presumably regard the citation as a proof that the Messiah's

---

[1]) See Pss. xxii 25 (*E.T.*, xxii 24); xxxi 23 (*E.T.*, xxxi 22); lxix 2-4 (*E T* , lxix 1-3) etc Cp. the LXX rendering of Ps. xliii 5.

[2]) Cp. DIBELIUS: *op. cit.*, pp. 193f., and LIGHTFOOT: *History and Interpretation*, (London, 1935), pp. 157ff. There are reasons for thinking that St. Mark attaches special importance to the so-called cry of dereliction: 1. The cry is transliterated (from Hebrew or Aramaic) as well as translated. 2. In what follows some of the bystanders think that Jesus is calling to Elijah for help; thus attention is drawn to the cry by contrasting its true significance with a misinterpretation of it; its true significance is taken for granted — that is, the contrast presupposes that the reader is conversant with Ps. 22 and its messianic application; cp. the fourth gospel where the misunderstandig of a saying is often used to bring out the importance of that saying (see Jn. iii 3ff., iv 10ff., xi 23ff. etc.). In xv 34f. there are some interesting western readings which TURNER (*A New Commentary on Holy Scripture*, ed. C. Gore and others, London, 1929, Pt. iii,, pp. 117f)., considers to be genuine: 1. D and k transliterate the cry of dereliction from Hebrew (not Aramaic) and TURNER thinks that the use of the sacred language would be natural here. 2. D and k (with two other old Latin mss.) give (instead of 'forsaken') 'reproached' and TURNER holds that the substitution (in all other authorities) of 'forsaken' was due to the combined influence of Mt. xxvii 46 and the LXX. 3. k gives not 'Elijah' ('Ηλίαν) but 'sun' ("Ηλιον) and TURNER suggests that the bystanders were Gentiles who associated the cry with the re-apparance of the sun at the ninth hour (cp. xv 33) and interpreted it as an appeal to the sun-god. But it is possible that xv 34f did not appear in the old pre-Markan record of the passion, for the cry in v. 34 may be a secondary interpretation (made in the light of the classic passion-psalm) of the death-cry in xv 37; the phrase 'loud voice' occurs in each of these verses.

earthly life to the very last moment was a realisation of the will or purpose of God; and in the following verse (xv 35) a contrast is perhaps intended between the ignorance of the bystanders, who infer that Jesus has been making an appeal to Elijah, and the implied knowledge of the initiated reader who is familiar with the inspired source of the Lord's last words [1]). Furthermore, while the Gethsemane story affords a most impressive illustration of St. Mark's fundamental conception of the Messiah's afflictions as the painful prelude to his future glorification, it betrays the tendency we have noticed elsewhere to transcend the category of means and end by interpreting the passion directly in terms of its awaited outcome in glory. Thus, in the first place, the form and content of vv. 37ff. are reminiscent of the conclusion of the great eschatological discourse (xiii 33-37), and we should perhaps discern in the parallelism between these two passages an approach to the Johannine doctrine of the passion as the hour of the Messiah's glorification. In the second place, the Gethsemane story shows a remarkable resemblance in certain of its features to the account of the transfiguration in ix 2ff. where Jesus temporarily appears in the glory of his messianic nature. In each instance the three closest disciples are privileged to behold their Master in a new and mysterious aspect and in each instance they utterly fail to understand the significance of their strange experience; in ix 6 it is reported that 'he (Peter) did not know what to answer' and in xiv 40 that 'they did not know what to answer him' [2]). Such parallelism, we submit, is no mere accidental phenomenon, but is symptomatic of the evangelist's dissatisfaction with his primary doctrinal position and arises from his desire to bring the notions of suffering and glorification into a more intimate relationship than that which obtains between means and end [3]).

---

[1]) St. Luke and St. John find the paradox intolerable: in Lk. xxiii 46 the cry of dereliction is replaced by a quotation from Ps. xxxi 6 (*E.T.*, xxxi 5), and in Jn. xix 30 it is replaced by the simple affirmation: 'It is finished.'

[2]) It is interesting to find that St. Luke introduces the sleep-motif into his account of the transfiguration, for this seems to show that he is associating Mk. ix 2ff. with Mk. xiv 32 ff. Cp. Lk. ix 32a with Mk. xiv 40.

[3]) The commands in xiv 41 are evidently at variance with the imperative and cohortative subjunctive in xiv 42. Admittedly, commentators usually argue that Jesus' opening words in xiv 41 are really a question: 'Are you still sleeping, then, and taking your rest?' But a forced translation of this kind does not seem to be necessary. In xiv 41 St. Mark is apparently thinking

The next pericope (vv. 43-52), which concerns the arrest of Jesus, is followed by the account of Peter's threefold denial (vv. 53f., 66-72) and the intercalated story of the nocturnal trial before the sanhedrin (vv. 55-65). The last-mentioned story raises certain historical difficulties, and it should be recalled at the present juncture that v. 62 is the second of the two passages in the passion-narrative which are apparently meant to refer back to the great apocalyptic discourse of the thirteenth chapter. Forsaken by his followers, disowned by the chief of the twelve, and confronted by his enemies in all their worldly might, Jesus publicly affirms the fact of his Messiahship and confidently declares that his judges shall see the Son of Man coming with the clouds of heaven. Thus something of the supernatural glory of the parousia momentarily lights up the darkest depths of the humiliation and shame to which the passion-narrative bears witness; and we are presented with what is, from one point of view, the most striking exemplification in the entire gospel of the evangelist's tendency to move away from the general conception of the Messiah's incarnate life as the period of obscurity and secrecy. It is true that in ix 2ff. Jesus undergoes a metamorphosis and for a fleeting moment actually appears in the glory of his essential status, whereas in the present instance he retains his human form and mediates the revelation merely by word of mouth. On the other hand, only the three chosen disciples are permitted to behold their Master in his transfigured state, whereas in the passage before us the truth concerning the office and destiny of Jesus is openly proclaimed to the world and so the requirements of secrecy are defied in a manner which does not apply to the case of the transfiguration. Accordingly, St. Mark's apostolic faith, which seems to be pressing for direct and open expression in the story of the anointing at Bethany, here subjects the doctrine of the secret to a strain which it cannot withstand all barriers are broken down and for a brief interval there is a public disclosure of the fact of the Messiahship [1]).

---

of the 'hour' as the hour of glorification; and when that hour has arrived presumably there will be no further need for vigilance; cp. xiii 32ff. On the other hand, in xiv 42 the evangelist's attention has shifted to the exigencies of the immediate historical situation, and Jesus is represented as a hero who would go forward to meet his enemies with courage and confidence

[1]) It has sometimes been argued that the account of the nocturnal trial could not have formed part of the first edition of the gospel since it contradicts St. Mark's theory of the messianic secret. But there are reasons

The remainder of the passion-narrative, extending from xv 1 to the end of the gospel at xvi 8 falls into five sections, each of which is characterised by a notice of time; in xv 1-20 the hierarchs meet early in the morning (cp. xvi 2), or in the fourth watch of the night (cp. xiii 35), and decide to hand the prisoner over to Pilate, whereupon Jesus is tried and condemned to death; in xv 21-32 the sentence is carried out and it is noticed (v. 25) that the crucifixion begins at the third hour; in xv 33-41 darkness covers the whole land from the sixth hour to the ninth and soon afterwards Jesus expires; in xv 42-47 the burial takes place at eventide, that is, apparently, towards sunset which marks the end of the preparation and the beginning of the sabbath; and in xvi 1-8 three women go to the tomb very early in the morning on the first day of the week and make the amazing discovery that Jesus has already risen from the dead. The first two of these five sections bear certain striking resemblances to each other and to the preceding section (xiv 53-72). All three sections are introduced by notices of change of place [1]), in all three sections Jesus is subjected to mockery [2]), and all three sections are to a greater or less

for thinking that this argument is quite unsound: 1. The gospel contains many indications that St. Mark does not work out his theory of the secret with perfect consistency and that he is feeling his way after a more satisfying doctrine. 2. St. Mark is fond of intercalating one story between the earlier and later parts of another. 3. The story of the anointing is to the account of the nocturnal trial as the story of the triumphal entry is to the parable of the wicked husbandmen. For in xiv 3-9, as in xi 1-10, St. Marks' faith in the Messiahship is pressing for a mode of open expression, and in xiv 62 as in xii 12 the pressure (reinforced by the desire to ascribe responsibility to the Jews) becomes too great for the doctrine of the secret. Thus xiv 62 has a remarkable precedent in the third main section of the gospel.

[1]) Cp. xiv 53 (from Gethsemane to the high priest); xv 1 (from the high priest's court to Pilate); xv 21f. (from Pilate's court to Golgotha).

[2]) Cp. xiv 65 (mocked as a prophet by certain members of the sanhedrin); xv 16-20 (ridiculed as a king by Roman soldiers); xv 29-32 (taunted by passers-by, derided by chief priests with scribes, reproached by those crucified with him). The emphasis on the motif of mockery was probably due in some measure to scriptural influence; cp. Pss. xxii 7f. (*E.T.*, xxii 6f); lxix 10 (*E.T.*, lxix 9) etc. There is not sufficient evidence either for Loisy's view that Jesus was really crucified as a Barabbas or mock-king in some kind of pagan ritual drama, or for Reich's view that the soldiers mocked Jesus as the hero of a popular mime or drama: *The king with the crown of thorns*; for the references see Rawlinson: *op. cit.*, pp. 229f. For the mishandling and spitting in xiv 65; xv 19, cp. Is. l 6. Regarding the mode of expression in xiv 65b, Hubert Pernot (*EX. T.*, vol. 38 (1926-27), p. 105) observes that it is still customary for the Greek peasant to say 'to take somebody by the blows, the stick' for 'to box his ears, to beat him.'

extent designed to bring out a contrast [1]). Accordingly, xiv 53-72; xv 1-20; xv 21-32, which set forth the processes leading directly up to the Messiah's death, may be said to form a triad of sections; and xv 33-41; xv 42-47; xvi 1-8, seeing that they deal with the connected historical themes of the apostolic message of salvation (cp. 1 Cor xv 3f.), may be said to form a second triad of sections. It is evident, therefore, that to the end of the gospel St. Mark continues to betray a decided predilection for series of three in the arrangement of his material [2]).

As we should expect, the first constituent section of the second triad (xv 33-41) reflects something of the tremendous eschatological and soteriological significance which the apostolic church assigned to the Messiah's death. The darkness, which covers the whole land (or earth) from the sixth hour to the ninth, suggests that the world of nature is profoundly disturbed at the shameful sufferings of the Creator's Son [3]). It possible, however, that we should discern here, not only a form of testimony to the divine status of Jesus, but also a miraculous indication that the passion marks a decisive moment in cosmic history: it is an eschatological event and as such portends the dissolution of the present order of existence when the sun the moon and the stars shall finally cease to shine and the celestial powers shall be shaken [4]). At the ninth hour, as

---

[1]) In xiv 53ff. the courage of the Master is set over against the cowardice of the chief disciple, in xv 6ff. the innocent prisoner is set over against the criminal Barabbas, and in xv 26f. the King of the Jews is set over against the two robbers.

[2]) Notice, too, the division into three-hour intervals in xv 25; xv 33, the three classes of mockers in xv 29-32, and the three women named in xv 40.

[3]) In talmudic literature there are reports of miraculous events accompanying the death of certain rabbis, and there is an interesting midrash which explains the darkening of the heavenly luminaries in Joel ii 10 as a sign of mourning on God's part; see *S-B*, vol. 1, pp. 1040ff. The idea that the world of nature mourns the passing of godly men is also to be found in pagan literature; see KLOSTERMANN: *Das Markusevangelium*, (Tübingen, 1936), p. 166. The third evangelist expressly refers to an eclipse of the sun (Lk. xxiii 45a); but it is perhaps unlikely that he is thinking of an ordinary eclipse, for this would not last for three hours and would not occur at the time of the (paschal) full moon.

[4]) Cp. xiii 24f., and Amos viii 9; Is. xxxiv 4; Joel ii 10. If St. Mark has xiii 24f. in mind here (xv 33), there are three passages in the passion-narrative which refer back to the great apocalyptic discourse. But in this case there is no close linguistic parallelism. Nevertheless, it is noteworthy that the testimony by nature, unlike the testimonies by the temple (xv 38) and by the centurion (xv 39) is given before the Messiah's death actually takes

we have seen, Jesus gives utterance to the opening words of the twenty-second psalm, and certain of the bystanders mistakenly suppose that he is appealing to Elijah. Someone offers him a sponge soaked in vinegar, but Jesus apparently does not taste of it; he cries out with a loud voice and expires [1]).

Thus the days of his flesh are at an end; and the completeness and effectiveness of his sacrifice at once receive recognition in the rending of the temple veil (v. 38) and in the confession of the Roman centurion (v. 39). Passers-by have been mocking at the dying Jesus for his alleged pretensions to destroy the temple and to build it in three days (xv 29; cp. xiv 58), and now in a supernatural fashion the temple itself sets the scoffers at naught by bearing witness to the doom to which it is condemned. For the rending of the veil probably belongs to the same category of ideas as the automatic opening of the temple doors which, according to Jewish traditions, occurred as a miraculous portent of the catastrophe which was to take place forty years later [2]). Thus, by the juxtaposition of vv. 37 and 38, the evangelist apparently means to imply that the Messiah's death and the destruction of the old religious order of Judaism are inseparably bound up together — an idea which seems to lie behind the account of the cursing

---

place, and (with great reserve) we may perhaps suggest that this is due to the sequence of events in xiii 24-27: the darkening of the sun and the moon and the stars precedes the parousia of the Son of Man in glory, and so in this case the darkening of the sun at noonday precedes the manifestation of glory in the Messiah's death.

[1]) TURNER (*A New Commentary on Holy Scripture*, ed. C. Gore and others, London, 1929, Pt. iii, p. 118) argues that in v. 36 one of those who suppose that Jesus appeals to Helios offers the vinegar out of sympathy for the sufferer; but there was some word or movement on the part of the others to discourage their companion's act of mercy, and he answers (in jest or in earnest) in the sense: 'Let me alone, let us keep life going in him in case after all the sun-god is coming to deliver him'. Thus the vinegar is a refreshment; cp. Num. vi 3; Ruth ii 14; *S-B*, vol. 2, p. 64. But perhaps the drink is a torment, as in Ps. lxix 22 (*E.T.* lxix 21), and the man may intend to intensify the sufferings of Jesus and thus to give Elijah or Helios more reason for coming. Also, the words: "Αφετε ἴδωμεν may mean simply: 'Let us see' (cp. MOULTON and MILLIGAN: *Vocabulary of the Greek Testament*, London, 1914/29), Pt. i, p. 97; MOULTON: *Prolegomena*, (Edinburgh, 1906), pp. 175f.). It is possible that vv. 34f. are due to St. Mark, v. 34 being an interpretation of v. 37, and the form of the misunderstanding in v. 35 having been suggested by v. 36b.

[2]) Cp. S-B, vol. 1, pp. 1045f. It is unlikely that such traditions would be in circulation prior to the destruction of the temple, and so St. Mark wrote probably after 70 A.D. Cp. Dibelius: *op. cit.*, p. 195, n. 3.

of the fig-tree and the intercalated story of the cleansing of the temple; the Messiah condemns Israel and thereby brings about his own death as well as the ruin of the nation to which he belongs. It is possible, however, that the evangelist sees in the rending of the veil [1]) something more than a portent of approaching disaster and construes it in a positive sense as signifying that a barrier to the divine presence has been brushed aside. For, in the belief of the apostolic church, the Messiah's death not only marks the end of the old dispensation founded on the Sinaitic covenant, but also represents the basis and condition of a new dispensation which comes to light in and through the Messiah's resurrection after three days. To use the language of the author of the epistle to the Hebrews, the high priest after the order of Melchizedek opens up for men an new and living way within the veil by passing into the holy of holies on their behalf and offering the all-sufficient sacrifice of his own blood (cp. Heb. vi 19-20; x 19-20). The old covenant is superseded by a new one, sealed by the blood of Jesus which is shed for many (cp. xiv 24). That such a positive significance should be seen in the passage under consideration, seems to be corroborated in the following verse [2]). For the centurion's words are not merely a typical martyrological motif [3]); adjudged in the light of the work as a whole, they stand out as a fitting complement to the words of Peter in viii 29. Jesus has been secretly acknowledged to be the Messiah by a Jew at Caesarea Philippi [4]) and now

---

[1]) The reference is probably to the inner curtain before the holy of holies cp. Heb. ix 3; *S-B*, vol. 1, pp. 1043ff.

[2]) Turner (*J.T.S.*, vol. 29 (1927), pp. 12f.) maintains that in xv 39 the original reading is preserved in k ('... saw that he so cried out, he said...' and makes the following observations: 1. All the authorities except B 1 support κράζω. 2. The κράξας of Mt. xxvii 50 was probably derived from Mk. xv 39. 3. κράζω is not used of Jesus elsewhere in the synoptics (though three times in the fourth gospel) and it is the sort of indication of violent emotion that Alexandrian critics would have liked to modify. 4. The reading of A etc. looks like a combination of the readings of k and of ℵ etc.

[3]) The centurion's confession has become such a typical motif in Lk. xxiii 47; for references to parallels, see Bultmann: *op. cit.*, p. 306, n 1. Lightfoot (*History and Interpretation*, (London 1935) p. 85, n. 2) notices that the absence of the Greek article from the phrase 'Son of God' in Mk. xv 39 as in Mt xiv 33, may be due to the fact that the expression is a predicate. The probability is that the words have the full Christian meaning which they have in Mk. i 1.

[4]) Strictly speaking, of course, actual Israel cannot bear witness to the Messiahship since, in St. Mark's view, the Messiah was rejected by his own people; hence Peter in viii 29 represents the true Israel; similarly, in xv

in consequence of the passion, he is publicly acknowledged to be the Son of God by a Gentile. Thus the gospel of Jesus, Messiah, Son of God (i 1) receives its due confirmation as such within the framework of the narrative and, in making his testimony, the centurion appears as the prototype of Gentile Christianity and as the symbol of Christian universalism. If we may use the words of St. Paul, the middle wall of partition has been broken down through the cross of Christ and therefore Jews and Gentiles alike have access in one Spirit unto the Father (cp. Eph. ii, 11-22).

The section is brought to a conclusion in xv 40f. with a notice regarding certain women who witness the death of Jesus from a distance. Among them are Mary Magdalene, Mary the mother of James the less and of Joses, and Salome, who attended Jesus when he was in Galilee. Only two of these women witness the burial of Jesus (xv 47), but all three go to the tomb on the first day of the week and are evidently the first human beings to discover that the resurrection has taken place [1]). Thus in the last three pericopes of his work the evangelist betrays a pronounced interest in eye-witnesses, and this is not at all surprising in view of the importance of the Messiah's death, burial and resurrection in the apostolic gospel. Admittedly, the same kind of interest seems to be evinced elsewhere in the passion-narrative for, as Dibelius pointed out, the young man, who flees without his cloak in xiv 51f., and Simon of Cyrene, who carries the cross in xv 21, may find mention in the record because the narrator wishes to draw the reader's attention to actual eye-witnesses upon whose testimony the story of the arrest and execution may have been based [2]). The women,

---

the temple seems to symbolise the Jewish religious ideal from which the people themselves have fallen short.

[1]) xvi 1ff. It must be noted, however, that the western authorities D k n omit the names of the women in xvi 1 and, according to Turner (*J.T.S.*, vol. 29 (1927), pp. 13f.), the omission is right. He maintains that the ordinary text arose through the influence of the text of the first gospel. St. Matthew mentions the women three times: in Mt. xxvii 56 (from Mk. xv 40), in Mt. xxvii 61 (from Mk. xv 47) and, because he has interpolated the story of the sealing of the tomb, the names of Mt. xxvii, 61 are repeated in Mt. xxviii 1. The interpolators felt that since St. Matthew had the names three times, St. Mark ought to have them three times also (though in St. Mark's gospel there is no interval); and with their characteristic liking for fulness, they made the insertion (in Mk. xvi 1) not of the two names of Mt. xxviii 1 but of the three of Mt. xxvii 56/Mk. xv 40.

[2]) Cp. Dibelius: *op. cit.*, pp. 182f.

however, are expressly referred to as eye-witnesses on two occasions (xv 40; xv 47), and yet in xvi 8c it is stated that they said nothing to anybody, that is, presumably, they told no one of their amazing experience at the empty tomb. This statement is especially significant since it suggests that the evangelist's interest in the women is not of a purely biographical character; for, from a biographical point of view, what value would attach to witnesses who failed to report on the events they had seen and heard? To some extent, therefore, the evangelist's interest in the women may be governed by doctrinal considerations.

As we have suggested elsewhere [1]), St. Mark makes a fundamental distinction between the period of the Messiah's incarnate life, which is characterised by lowliness and obscurity, and the period of post-resurrection enlightenment, in which the gospel is openly proclaimed to mankind. Such a distinction implies that the resurrection of Jesus is a turning-point in the history of the world and that the appearances of the risen Lord to Peter and the others (cp. 1 Cor. xv 5-8) signify the dawning of a new age, the age of the church with its mission to the Gentiles and its unfailing hope in the future. Accordingly, seeing that the evangelist is primarily concerned with the period of the incarnate life, he may regard the resurrection-christophanies as falling outside the scope of his work, and perhaps it was for this reason that he decided to bring his gospel to a conclusion with the story of the empty tomb. It is not unlikely that the last-mentioned story had but recently come into circulation, and xvi 8c may have been partly meant to explain why that story, unlike the stories of the appearances, did not establish itself in Christian tradition from the beginning of the church's existence [2]). Furthermore, according to xiv 50 all the disciples are dispersed in cowardly flight on the occasion of the arrest and, in consequence of their complete failure, Jesus is poignantly alone at the end. He is rejected by his own nation and utterly forsaken by his closest followers. To use words derived from the scriptures, men have all turned aside from the truth, they have together become unprofitable (cp. Rom. iii 12).

[1]) Cp. *N.T.S.*, vol. 3 (1956-7), pp. 142ff.

[2]) That xvi 8c should be understood in this sense, was first suggested to me in private conversation by Dr. Goguel. But it was not until I read the important article by J. M. Creed in *J.T.S.*, vol. 31 (1930), pp. 175ff., that I came to realise that xvi 8c affords reason for thinking that St. Mark deliberately chose to end his work at xvi 8d.

Thus there is a significant break in the continuity of the disciples' fellowship with the Lord and their contact with him is not restored until the christophanies take place at the dawning of the new age. It would seem, however, that St. Mark does not wish his readers to regard the interruption as an absolute one, for the women are apparently meant to represent a sort of subsidiary connecting link mediating the transition from the period of obscurity to the period of enlightenment. The connection backwards with the Messiah's incarnate life is established in xv 41 where it is reported that the women followed Jesus and ministered to him while he was in Galilee; and in xvi 7 which seems to have been interpolated by the evangelist [1]), we may discern an effort to establish the connection forwards with the life of the church: the women are enjoined by the angel to remind the disciples of the promised reunion in Galilee (cp. xiv 28). But with the introduction of xvi 7 into the story, xvi 8c comes to imply that the women are disobedient. The heavenly injunction is left hanging in the air and the required connection forwards is not really established. St. Mark could easily overlook the discrepancy because he concluded his work at xvi 8d. But had he chosen to continue the narrative beyond that point, the probability is that he would have removed the discrepancy, as the later synoptists removed it, by suppressing xvi 8c, and allowing the women to carry out the angel's command.

---

[1]) Dibelius (*op. cit.*, p. 192, n. 1) argues that the flight of the women in xvi 8 is not the consequence of comforting words promising an explanation as in xvi 7, but of a puzzling event as narrated in xvi 6.

154, Snake Lane Ray Lodge Manse
Woodford Green, Essex, England

ΤΟ 'ΡΗΜΑ 'ΩΣ ΕΙΠΕΝ 'ΑΥΤΩ 'Ο 'ΙΗΣΟΥΣ: Mk xiv. 72.

BY

J. NEVILLE BIRDSALL

The construction of ὡς at Mk. xiv. 72 has evidently been a matter of difficulty from very early days. Luke (xxii. 61) maintained the word, 'though slightly modifying the construction by the addition of τοῦ κυρίου after τοῦ λόγου (v.l. τοῦ ῥήματος); but "Matthew" (xxvi. 75) substituted the participial phrase 'Ιησοῦ εἰρηκότος. Both correct the accusative τὸ ῥῆμα to a genitive. The manuscript tradition of Mark provides further demonstration of the perplexity which the construction caused: ὡς is read by B ℵ ψ 33 L 892 579 Δ372 1342 230 etc. 1047 A 1346 280 al.; these are manuscripts mainly of ,,Neutral" or ,,weak Caesarean" affiliation, to the former of which a high appraisal may still be accorded as a trustworthy witness to the original text. Their attestation of the ,,lectio difficilior" at this point leaves little room for doubt that is the original reading. Family I attests an accommodation to the Matthaean adaptation τοῦ ῥήματος τοῦ 'Ιησοῦ εἰπόντος; M 69 and several others read τοῦ ῥήματος οὗ in which the Textus Receptus follows them; this is evidently a correction of the variant attested by the majority of witnesses, namely ὃ l. ὡς which treats the conjunction as if it is or should be a plain relative.

The commentators strike a like note to synoptists and scribes by their failure to give an adequate exposition of the grammar and idiom of the passage. Dr. Vincent Taylor, *ad. loc.*, simply says that 'the phrase ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ 'Ιησοῦς is awkward' and notes its removal in the various MSS and versions and in ,,Matthew". Most other commentators leave it unreferred to, nor is the point dealt with in any of the standard grammars of the Greek New Testament, nor in Bauer's Wörterbuch. But since Luke left it uncorrected, it may seem a little too harsh to judge it without further consideration as simply a Marcan awkwardness. Indeed it has recently been argued that the very awkwardnesses of Mark —down to the last unrepentant γάρ—can be of considerable significance.

I venture to suggest that the use of ὡς at this point by Mar

is no awkwardness but a subtle idiom, rare but not unattested in earlier Greek, that its retention in the ‚Neutral' text and in whatever text lies behind the ,,weak Caesarean' manuscripts, and in Luke, is due to recognition of an idiom with which editors and authors were not unfamiliar, and that the Lucan account of this incident is either a corroboration or an exposition of Mark's implication. This is put forward tentatively, in the hope that even if it do not convince it may at least stimulate discussion and elucidation of this apparently neglected minor crux.

The Byzantine variant ὃ l. ὡς suggests that a preliminary description of Mark's ὡς in this passage might be "ὡς apparently used as a relative pronoun". It is with interest, then, that in R. KÜHNER (*Ausfuehrliche Grammatik der griechischen Sprache*: 2ter Teil. Satzlehre. Dritte Auflage, neubearbeitete von Bernhard Gerth 1898), we find in the index the modest note "ὡς scheinbar statt ὃς". The reference is to paragraph 581 section 8 (Band 2, S. 445) where it is stated that ,,occasionally an adverbial clause of comparison appears to take the place of an adjectival clause: only on closer examination is it seen that such clauses do not contain a simple attributive statement but rather express the fashion or manner in which the fact referred to in the main clause was carried out." He gives four examples, two of which we must briefly consider:

Iliad Ξ 44, 45. (we quote 44-47)

> δειδω μὴ δή μοι τελέσῃ ἔπος ὄβριμος Ἕκτωρ
> ὡς ποτ' ἐπηπείλησεν ἐνὶ Τρωεσ' ἀγορεύων
> μὴ πρὶν πὰρ νηῶν προτὶ Ἴλιον ἀπονέεσθαι
> πρὶν πυρὶ νῆας ἐνιπρῆσαι κτέιναι δὲ καὶ αὐτούς

He comments that in these lines (where incidentally the ὡς has been emended to ὃς in several MSS. and by Aristophanes of Byzantium) we do not simply have a statement ,,Hector will bring to pass the word which he once threatened . . . that . . . he would burn with fire . . ." but rather ,,Hector will effect his word against me . . . even as he threatened (it)" scil. the demeanour and stern intent of Hector on that notable occasion of counsel, being in Agamemnon's mind. It is thus implied that ὡς is linked with ἔπος as relative with antecedent, but that its use rather than the normal relative pronoun is determined by the nuance required which demands not only indication of the mere words, but emphasis upon their inner psychological urgency and power. (I have been

unable, however, to find any reference to this usage in any later commentary on the Iliad accessible to me nor does CHANTRAINE mention this passage or usage in his recent *Grammaire Homérique*).

The two passages, Homeric Hymn to Demeter 137 and Herodotos 2, 116 do not contribute much for our discussion of the idiom. However, KÜHNER's fourth example, the opening sentence of Thucydides seems as valuable for our purposes as the passage from Homer: Θουκιδίδης Αθηναῖος ξυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων ὡς ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους — where JOWETT boldly translates ὡς as „which". KÜHNER cites Stephanus' comment as given in Poppo's commentary; *„possit aliquis bellum quod inter se gesserint narrare qui tamen quo modo gestum sit i.e. quo modo singula, ea praesertim quae alicuius sunt momenti in eo gesta fuerint, taceat"*. Poppo's own comment is *„Neque res tantum sed etiam earum causas et rationes explicari voluit"*.

It would appear that KÜHNER made here a valid syntactical point, namely that ὡς can occasionally be used in sentences where the relative pronoun would normally be found, when more than the mere existence of the antecedent is denoted, when, for example, the inner potency of a threat, the hidden motives of a war are in question. Perhaps this should be termed idiom, or style rather than syntax to be defined in a rigidly scientific fashion: and its elucidation exegesis rather than a solely grammatical procedure. Nevertheless its presence in Greek is demonstrated by the examples given, to which no doubt classical scholars may add; its occurrence in Mark will be an instance analogous to the cases in which vocabulary or syntax occur in early Greek and then seem to disappear until their presence in the κοινή reveals their continued existence. The passages from the Iliad and the War are closely parallel to that in the Gospel: the threat, the (account of the) war, the dominical word are referred to not as bare fact, but as complex moments compounded of situation, gesture, motive, tone and outcome.

If this parallel be admitted, we should then interpret Mk. xiv 72 to refer not to a simple recollection on Peter's part of the words of a prediction made by Jesus so shortly before, but the flooding back into his mind at the cockcrow, of the whole situation described for us in Mk. xiv. 17-31—the startling coexistence of Jesus' intended sacrifice "as a ransom for many" and the predicted treachery and desertion; the hasty and exaggerated assertions of faithfulness "unto death" and the calm though sorrowful prophetic words o

the Master. Not the mere word came back to Peter—but the whole situation, as the setting or accompaniment or "correlative" of the predicted and fulfilled word. Doubtless any exegete might suggest this even if ὃ stood in the place of ὡς: but it is the contention of this note that Mark explicitly displays his intention that the situation should be so understood by his unusual but not unidiomatic employment of ὡς at this point and in this way.

As we have indicated, Luke retains Mark's ὡς, although in other ways he polishes the style of this verse. We may suggest then that it did not seem to him inept or unnatural. May we go further and see in Luke's added detail to the story of the Denial a corroboration of the nuance which we claim to discern here? Luke writes καὶ στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψεν τῷ πέτρῳ καὶ ὑπεμνήσθη τοῦ λόγου τοῦ κυρίου ὡς εἶπεν αὐτῷ ὅτι πρὶν ἀλεκτόρα φωνῆσαι σήμερον ἀπαρνήσῃ με τρίς.

Thus Luke implies that it was the glance of the same Lord who figured in his recollection that brought the prediction (and its associations) back into Peter's mind so forcefully. Whether Peter at that moment saw his Lord in the flesh or only in the reflection of his mind, Mark's ὡς in any case clearly suggests that the remembered word came back to him instinct with all the atmosphere of the last fellowship of Jesus and his followers, and all the dread intent and sober prediction of his master.

The University
Leeds 2, England

THE APOSTLE PAUL AND THE EMPTY TOMB

BY

JINDŘICH MÁNEK

There are between the Evangelists differences in the pictures o the external evidence of Jesus' resurrection. These differences ar not significant because the main outline is very similar: The ston was taken away and the tomb was empty. Jesus' body was no in the hands of His enemies, because His disciples had met Hir as the Risen Lord.

How is the subject of the empty tomb treated in other book of the New Testament? The only clear answer is given in the Act of the Apostles. In one of his speeches Peter says of David, tha "he foresaw and spoke of the resurrection of the Christ, that h was not abandoned to Hades, nor did his flesh see corruption. Thi Jesus God raised up, and of that we all are witnesses" (II 31-32 It is possible to gain from this text the recognition, that the word "raised up" include in the New Testament the faith in the empt tomb. We have still another place in the Acts of the Apostles where the burying of Jesus' body in the tomb and His resurrectio is spoken of. The Apostle Paul in his preaching in Antioch o Pisidia says of Jesus' enemies: "Though they could charge hir with nothing deserving death, yet they asked Pilate to have hir killed. And when they had fulfilled all that was written of him they took him down from the tree, and laid him in a tomb. But Go raised him from the dead; and for many days he appeared to thos who came up with him from Galilee to Jerusalem, who are now hi witnesses to the people" (xiii 28-31). In the same speech Pau says of David, that he "fell asleep and was laid with his fathers and saw corruption" (v. 36). In this connection it is said of Jesus that "he, whom God raised up saw no corruption" (v. 37). To se corruption means to decay. According to this speech Paul believe in the empty tomb.

Yet it is well known that the theological presentation of th Apostle Paul in the Acts of the Apostles is not in full agreemer with the theology which we find in his Epistles. To say on th

basis of the Acts of the Apostles that Paul believed in the empty tomb would not be theologically responsible. We can come to a conclusion about the character of Paul's faith only on the basis of his Epistles. Does here Paul speak of the empty tomb? Not at all. The word "tomb" is not to be found in his Epistles. And it is necessary to join to this fact another one: Paul does not speak anywhere ot the women as witnesses of the resurrection. In his enumeration of these, to whom the resurrected Lord appeared, Peter (Cephas) is mentioned in the first place and after him the twelve (I Cor. xv 5). Does not the Apostle mention the tradition of the appearance of the Resurrected to the women at the tomb for the simple reason that he does not know the tradition of the empty tomb? The second possibility is that he knew both these traditions and that he did not speak of them, because according to his Jewish past he did not appreciate women's testimonies and left them aside.

The question if Paul believed or not in the empty tomb is important for the theology of the New Testament. If he did not believe in the empty Christ's tomb, a serious difference between him and other New Testament authors would exist. When studying this problem we must keep in mind the fact that Paul's Epistles, which we have in the New Testament, represent only a torso of his correspondence. If we possessed the complete correspondence of the Apostle, our task would be probably easier.

We have already mentioned the fact, that Paul does not speak anywhere of the empty tomb. But he speaks often about the resurrection of Christ, of the *anastasis* (e.g. Rom. i 4; vi 5; 1 Cor. xv 12-13; Phil. iii 10). The substantive *anastasis* includes a movement of the body. The verb *egeirein* which Paul uses for the description of the resurrection of Christ, has the same meaning (e.g. Rom. x 9; 1 Cor. vi 16). In several places in the New Testament the verb *egeirein* is used to describe the movement of the body, which rises from the sleep (Matt. ii 13; viii 26). Philological evidence then shows, that in Paul's conception the body participates in the resurrection.

Let us now look at some of Paul's main statements about the resurrection of Christ. First of all I Cor. xv 3-5: "For I delivered to you as of first importance what I also received, that Christ died for our sins in accordance with the scriptures, that he was buried, that he was raised on the third day in accordance with the scriptures, and that he appeared to Cephas, then to twelve...". Does

the statement "that he was buried, that he was raised on the third day" include the resurrection of Christ's body, the faith in the empty tomb? We would probably say "yes". It would have been absurd for Paul, whose roots of faith were in the Old Testament, to have preached of the raising of Christ, when he believed that Christ's dead body was decaying in the tomb. According to Paul it was possible to fix the date of the event of the resurrection ("on the third day"). It was a fact, which took place at a certain time. The Apostle of course does not speak of the tomb becoming empty, but only of the time of the first appearance of the Resurrected. In accordance with his words "he was buried-he was raised", it is possible to deduce the conclusion, that the faith in the empty tomb is included in this text. But, as the uncertainty of many interpreters shows, this conclusion cannot be proved.

In 1 Cor. xv is yet another statement, from which we could obtain the answer to our question, if Paul believed or not in the empty tomb. He discusses in this text the question, how the dead are raised and with kind of body do they come (xv 35). He stresses the difference between the body which is sown and which is perishable and between the body which is raised and which is imperishable. He says, that the body, which is sown is „a physical body" (*sóma psuchikon*), whereas the body, which is raised is "a spiritua body" (*sóma pneumatikon*). The Apostle makes the relation betwee "the physical body" and "the spiritual body" clear with the hel of this comparison: What is sown is a bare kernel, which mus die in order to give the existence to the wheat. — Does Paul wis to say, that as the ear exists besides the kernel, so even the "spiritua body" has its existence besides the "physical body"? In this cas Paul would believe, that after His death Christ had two bodies One, which was buried and another, which was raised. With th acceptance of this possible interpretation we must reject the affir mation that Paul believed in the empty tomb, because the physica body of Christ stayed in the tomb. Or have we to understand th Apostle in this way, that the same body, that was buried, wa changed and resurrected? For such an interpretation this fac speaks especially, that the body, that was buried, and also th body, that was raised, was constantly called by the Apostle *sóma* The body, that is buried is a "physical" body. The body, that raised is a "spiritual" body. But it is in both cases the same bod (*sóma*). The identity does not perish. When the kernel perishe

and the wheat grows, the subject continues. *Psuché* is not permanent It is replaced by the *pneuma*. The body (*sóma*) is permanent.

Paul does not know life without the body. The physical (in Greek: *psuchikon*) body has its home in this world; the spiritual (in Greek: *pneumatikon*) body has its home in the celestial world. Between a physical body and a spiritual body is an act of God. Only God can change the perishable into the imperishable. This is probably the reason, why Paul instances the kernel and the wheat, because the changing of the seed into the plant was seen in the oriental world as a miracle.

Paul's language of the physical body and of the spiritual body then shows, that the Apostle probably believed in the empty tomb. If he had understood the resurrection of Christ as a purely spiritual event, he could not have come into conflict with the Corinthians. In Paul's conception of the resurrection of Christ only the changed body could participate in the resurrection; not the physical body of flesh and blood. The Apostle stresses expressly this fact, when saying, that "flesh and blood cannot inherit the kingdom of God" (xv 50).

For Paul — and for all New Testament authors alike — the resurrection of Christ is the eschatological event. It happened in history, but as to its nature, it belongs to the end of our time and to the beginning of the new aeon. The resurrection of Christ shows what will happen at the second coming of Christ to those, who belong to Him. To the elucidation of the problem, if Paul believed in the empty tomb, we can be then helped by looking at Paul's picture of Christ's second coming and its accompanying phenomena. What will happen according to Paul to those, who belong to Christ and who are waiting for the *Parousia* in living form? We find in Paul's Epistles some statements on this subject. First of all the words of consolation in 1 Cor. xv, the chapter, to which we have already paid great attention. We read there: "Lo! I tell you a mystery. We shall not all sleep, but we shall all be changed, in a moment, in the twinkling of an eye, at the last trumpet. For the trumpet will sound, and the dead will be raised imperishable, and we shall be changed" (v. 51-52). In two places of this text the Apostle speaks about the transfiguration of those, who belong to Christ, and who during their lifetime are waiting for the second coming of their Lord. The body which will inherit eternal life, is the same body that is here on the earth only with this difference, that the

latter is changed. It is not another body. In the promising outlook of the Apostle to the second coming of Christ in I Tessalonians the participation of the changed body in the kingdom of God is confirmed. Paul writes: „For this we declare to you by the word of the Lord, that we who are alive, who are left until the coming of the Lord, shall not precede those who have fallen asleep. For the Lord himself will descend from heaven with a cry of command, with the archangel's call, and with the sound of the trumpet of God. And the dead in Christ will rise first; then we who are alive, who are left, shall be caught up together with them in the clouds to meet the Lord in the air; and so we shall always be with the Lord" (iv 15-17). The Christians who are waiting for the coming of the Lord will not be deprived of their temporal bodies. They will not obtain other bodies existing besides the former ones. Their perishable bodies will be changed into imperishable, unearthly, without weight, without flesh and blood, as the words quoted above show: "We shall be caught up in the clouds to meet the Lord in the air".

In Paul's eschatological expectation our earthly body will be changed into a body of heavenly glory. In the Epistle to the Philippians (iii 20-21) is written: "But our commonwealth is in heaven, and from it we await a Savior, the Lord Jesus Christ, who will change our lowly body to be like his glorious body, by the power which enables him even to subject all things to himself". — Even Christ's raised body is then the changed body. It is not the body, which would exist besides this one, which was buried. The Apostle Paul gives us in this way a very clear though indirect answer to the question, if he believed or not in the empty tomb of Christ. The only difference between his conception and that of the Evangelists is this, that they proclaim the opened tomb (the stone being rolled away) — not only the empty tomb.

v.v. Kujbuseva
Praha 6, Dejvice, Czechoslovakia

GNADE — DAS ENTSCHEIDENDE WORT

ERWÄGUNGEN ZU 1. KOR. XV 1-11, EINE EXEGETISCHE STUDIE

VON

OTTO GLOMBITZA

Walter Grundmann hat 1957 in dieser Zeitschrift unter dem Titel „Die Übermacht der Gnade" „eine Studie zur Theologie des Paulus" vorgelegt [1]). Seine Darstellung dürfte durch eine Beobachtung zu 1. Kor. xv 1-11 unterstrichen werden, die hier zur Erörterung gestellt sei.

Die Kommentare zum ersten Korintherbriefe sind sich darin einig, dass mit Kapitel xv ebenso unvermittelt wie in den früheren Abschnitten ein neues Thema anhebt. Keine Einigkeit besteht über die Bedeutung der ersten elf Verse für dieses neue Thema. Die Absicht dieser Darlegungen ist zu zeigen, dass diese Verse eine Einheit sowohl im zentralen Gedanken wie auch in der Gedankenführung bilden [2]).

Dass es um die entscheidende Mitte des *Evangeliums* geht, wird daran deutlich, dass Paulus das Wort betont benutzt: v 1: εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην und in v 2 nochmals wiederholt: εὐηγγελισάμην. Was Paulus als die Mitte des Evangeliums ansieht, sagt er nicht sofort, sondern spricht in v 1 von der Beziehung dieser Mitte des Evangeliums zur Gemeinde in drei Aussagen:

1. ὃ καὶ παρελάβετε, das Verbum ist offenbar in strenger Korrespondenz zu παρέδωκα gebraucht: Der Apostel tradiert, die Gemeinde nimmt an.

2. ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, das Verbum nimmt gewiss nicht auf das keineswegs grossartige Stehen im Glauben bei der Korinthischen Gemeinde Bezug, sondern meint die Grundlage, auf der der Christenmensch als solcher lebt [3]).

3. δι' οὗ καὶ σώζεσθε, das Verbum kennzeichnet das Evangelium

---

[1]) *Novum Testamentum*, Vol. II, Fasc. 1, 1957, S. 50-72.

[2]) Dieser zentrale Gedanke muss dann auch Skopus einer Predigt über diese Verse sein.

[3]) Vergl. Lietzmann, Handbuch zur Stelle.

als Heil, wie das traditionell bereits in der vorchristlichen Erwartung geschah [1]). Die Frage ist aber, ob dies Heil unverdiente Tat Gottes allein oder auch Leistung des Menschen ist.

Wenn nun auch die Gemeinde die Tradition angenommen hat, auf der Grundlage eines jeden Christenmenschen steht und gerettet worden ist, so wird doch erst durch einen bestimmten Ausdruck sichtbar, was als Mitte des Evangeliums verstanden ist, das die Gemeinde annahm, worin sie steht, und wodurch die gerettet wird. Darauf nimmt der Apostel mit τίνι λόγῳ v 2 Bezug; diese Ausdrucksweise dürfte absichtsreich sein und nicht, wie die meisten Kommentatoren meinen, farblos. Dass es sich bei diesem Wort um eine für den Glauben einzigartig bedeutsame Grösse handelt, unterstreichen die Worte in v 2: εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε.

Wenn man nun in v 3 das entscheidende Wort vermutet, mit dem der Apostel das Evangelium in seinem ganzen Umfang ausgesprochen sieht, wird man enttäuscht; denn der Apostel legt Wert darauf zu zeigen, dass die Sache, die er als die Mitte des Evangeliums ansieht, auch in der Tradition vorliegt und sie bestimmt.

παρέδωκα ist geprägt und meint die Weitergabe der Tradition, eben der παράδοσις. Paulus sagt also, dass er den Korinthern zuerst die Tradition weitergereicht hat, die er selbst auch empfangen hatte. Er betont, dass er diese Aufgabe der Weitergabe des Empfangenen ἐν πρώτοις alsbald unter den ersten Lehrstücken seiner missionarischen Pflichten erfüllt hat. Die meisten Kommentatoren übersetzen „vornehmlich" und „hauptsächlich" und meinen, dass es sich nicht um eine Reihenfolge handelte, deren erstes Glied die Tradition sei, worauf dann ein anderes Glied folgen könnte. Mir scheint, dass ein weiteres Glied folgt, und dass daher ἐν πρώτοις als Kennzeichen des Anhebens einer Reihe zu verstehen ist. Der Apostel redet also nicht zuerst von dem, was ihm selbst widerfahren ist, sondern stellt an die Spitze alles das, was ihm tradiert wurde. Für ihn gibt es keine Differenz zwischen Tradition und eigenem Glauben. Paulus wird ja nicht müde, das immer wieder mit neuen Worten und unter anderen Umständen zu betonen [2]). Den Inhalt des Empfangenen und Weitergereichten beschreibt Paulus nun in den folgenden Versen:

[1]) Vergl. die Psalmen in der lukanischen Vorgeschichte.
[2]) Z.B. Galaterbrief.

ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν

Es ist sehr bezeichnend, dass hier nicht der Name Jesu, sondern der Titel benutzt wird. Offenbar ist die Absicht zu betonen, dass in der Tradition der Messias, der Christus kein Gesetzgeber und Bringer eines innerweltlichen Heils — etwa der Wiederaufrichter der Davididenherrschaft [1]) —, sondern darin der Christus ist, dass er von den Sünden erlöst durch Hingabe seines Lebens. Damit wird die priesterliche Funktion des messianischen Amtes betont, hinter der die königliche in die zweite Reihe zurücktritt [2]).

In der Tradition Israels spielt die Auseinandersetzung über die Ämter des Messias eine Rolle; und es gibt eine messianische Auslegung von Gesetz und Propheten, für die wahrscheinlich der Begriff λόγος παρακλήσεως [3]) benutzt wird. Darauf dürfte κατὰ τὰς γραφάς zu beziehen sein.

ἐτάφη. Mit diesem Worte sagt die Tradition aus, dass der Messias ein echter Mensch sei, der als Toter wie alle Menschen begraben werden müsse. Diese Aussage war für die Schriften des Alten Testamentes nicht nötig, da es ihnen unvorstellbar ist, dass der Messias nicht ein Mensch sein sollte, nicht in einer bestimmten Familie und Tradition stehen würde. Wird nun aber in der Tradition diese Aussage betont, dann wird dadurch deutlich, dass sie sich nicht mehr im Bereiche Palaestinas allein und nicht mehr nur in der Auseinandersetzung mit der Judenschaft bewegt, sondern den Fragen der Griechischen Welt nach dem Heros, dem θεῖος ἀνήρ begegnet ist. Diese Fragen werden mit der Betonung der Bestattung des Christus dahin beantwortet, dass der Christus Mensch ist und sich von jedem anderen Menschen nicht dadurch unterscheidet, dass er dem Tode und der Bestattung enthoben wäre. Es ist nicht ausgeschlossen, dass diese Betonung bereits in der vorschristlichen messianischen Auslegung der im Synagogengottesdienst benutzten Schriften den heidnischen Vorstellungen vom Heros gegenüber nötig war. In der Auseinandersetzung mit der Judenschaft wird jedenfalls betont, dass David bestattet und also der Verwesung übergeben wurde [4]), während der Auferweckte nach der Bestattung der Verwesung entrissen wird. Das zeigt aber, dass im Zuge der

[1]) Vergl. die Auseinandersetzungen um das Problem der Davidsohnschaft in den Evangelien.

[2]) Vergl. K. G. Kuhn, *ThLtztg* 1954, Sp. 760 Die beiden Messias Aarons und Israels.

[3]) Vergl. Akta xiii 15 und Hebr. xiii 22.

[4]) Vergl. Akta xiii 36.

Erörterung über die Davidsohnschaft des Messias die Frage bestand, wie sich David und der Messias zueinander verhalten. Verstanden nun Heiden den Messias als Heros, dann musste ihnen gegenüber erklärt werden, dass wie David auch der Messias sterben und bestattet werden müsste. Darin aber, dass an dieser Stelle κατὰ τὰς γραφάς fehlt, liegt eine Warnung, diese Gedanken zu stark zu betonen; offenbar waren diese Erörterungen nicht in der messianischen Auslegung der Schriften enthalten, sondern nur den Heiden gegenüber traditionell.

καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρα τῇ τρίτῃ. Die Auferstehung, also die Überwindung des Todes liegt ganz im Sinne der messianischen Botschaft vom Anbruch des ewigen Reiches. Die messianische Auslegung der Schriften kennt dies Thema. Das ist aus den Reden der Apostelgeschichte zu schliessen; hoffentlich werden die Funde von Qumran auch hier weitere Klarheit schaffen. Die Auferweckung selbst gilt als Tat Gottes und gehört zu den Grosstaten Gottes, sofern sie gnädige Zuwendung Gottes zu seinen Boten ist. Auf diese Inhalte der messianischen Auslegung des Alten Testamentes ist mit den Worten κατὰ τὰς γραφάς, die hier ausdrücklich zugesetzt sind, Bezug genommen.

Die Betonung des dritten Tages dürfte nicht aus den Berichten der Evangelien stammen, sondern aus den jüdischen Vorstellungen, die auch hinter Joh. xi 17 und 39 stehen [1]). Die Auferweckung geschieht am dritten Tage, da am vierten die Verwesung bereits fortschreitet. Insofern dürfte auch diese betonte Datierung der Tradition angehören, also der vorchristlichen messianischen Auslegung des Alten Testamentes, die in Jesus erfüllt ist.

καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα. Zur Tradition gehört das apostolische Amt, das die vom Auferweckten Berufenen ausüben, und zwar sie allein. Mit dem Apostolat ist an die jüdischen Vorstellungen vom Schaliach angeknüpft [2]); zum Apostolat gehören unaufhebbar zwei Stücke: Einmal die Belehrung durch den Herren selbst und zum Anderen eine Ordination, als die offenbar gilt, dass der Auferweckte den von ihm Belehrten erschienen, sichtbar geworden ist.

Nun scheint der Text in den Versen 5 bis 7 nicht in der ursprünglichen Form vorzuliegen. Zwei Gründe sprechen dafür:

---

[1]) Vergl. A. v. Schlatter, Joh. S. 250/1 und R. Bultmann, Joh. S. 305, A. 6.

[2]) Vergl. Ed. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum*, Berlin 1951.

1. Der Konstruktionswechsel von ὅτι-Sätzen zu koordinierten Hauptsätzen;

2. Die fast wörtliche Übereinstimmung der Verse 5 und 7

ὤφθη Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα

ὤφθη Ἰακώβῳ εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν

Der erste Grund darf nicht überbewertet werden, da in den paulinischen Briefen häufig Konstruktionswechsel vorliegen.

Der zweite Grund ist nicht durchschlagend, da Paulus, wie der Brief an die Galater zeigt, Petrus und Jakobus als Säulen kennt und nennt, also von des Letzteren apostolischer Autorität weiss. Die Reihenfolge der Namensnennung, sowie die Bindung Petrus und die Zwölf einerseits und Jakobus und alle Apostel andererseits dürfte der Tradition der Christenheit angehören, die Paulus weiterzugeben als Empfangenes sich verpflichtet weiss. Es ist kein Grund einzusehen, der zu der Annahme zwingen könnte, dass Paulus hier von der Tradition abwiche und seine eigene Meinung wiedergäbe; zweifellos würde er, täte er das, wiche er also von der Tradition ab, das auch ausdrücklich vermerken, wie er es ja sonst auch tut [1]).

Nach dem Grundsatz, dass der schwereren Lesart zu folgen sei, wird also der vorliegende Text behandelt.

ἐφάπαξ in v. 6 wird meistens im Sinne von simul — auf einmal — verstanden; da es aber in der Regel im Sinne von semel — ein für alle Mal — benutzt wird, dürfte es sich empfehlen, diesen Gebrauch des Wortes auch an dieser Stelle zu vermuten: Die Einmaligkeit des Ereignisses einer Erscheinung vor so vielen Brüdern soll unterstrichen werden, wobei das Wort betont am Ende steht. Ein einziges Mal ist der Auferstandene einer so grossen Zahl von Brüdern erschienen. Von Harmonisierungsversuchen mit anderen Zahlen kann abgesehen werden; es handelt sich um Traditionsgut, das Paulus wiedergibt. Zur Tradition gehört auch der Zusatz, den die meisten Übersetzer wiedergeben: „von denen die meisten noch jetzt leben, etliche aber sind entschlafen" [2]). Diese Übersetzung ist aber bedenklich; es steht nämlich μένουσιν da und nicht ein für Leben im Sinne von Dasein benutztes griechisches Wort. Was dasteht, kann aber nur mit bleiben, ausharren, feststehen, durchhalten übersetzt werden. Ἐκοιμήθησαν aber hat als Grundbedeutung „einschlafen" und gewinnt erst in übertragener Bedeutung den Sinn

[1]) Vergl. 1. Kor. vii 25 und 40.

[2]) Vergl. den Englischen Text des Verses: Whom the greater part remain unto this present, but some are fallen asleep.

von „entschlafen". Es ist also zu überlegen, ob man nicht übersetzen und verstehen sollte: „Von denen die meisten noch jetzt ausharren, etliche aber sind eingeschlafen"; dann wäre zu interpretieren, dass die Tradition sehr wohl davon weiss, dass die meisten, denen der Auferweckte sichtbar geworden ist, als seine Zeugen ausharren; dass aber etliche der Übermacht der Welt erlegen sind. Das wäre auch in keiner Weise verwunderlich, da ja die Mahnung zur Wachsamkeit zu jeder apostolischen Predigt gehört und in den Evangelien keine kleine Rolle spielt.

Man wird auch kaum fehlgehen, wenn man annimmt, dass die Tradition eine feststehende Zahl von Aposteln angibt, die die Lehre des Herren empfangen haben und durch seine Erscheinung in dies Amt ordiniert worden sind. Als Terminus dürfte später die Himmelfahrt angegeben worden sein; Paulus hat, so scheint es, diesen Schnitt noch nicht gekannt; doch dürften ihm bereits in diese Richtung weisende Tendenzen begegnet sein.

V. 8 ἔσχατον δὲ πάντων wird normalerweise so verstanden, als rede Paulus nun von sich als dem letzten unter allen Aposteln. Das ist aber durch die Konstruktion eindeutig verboten. Das am Ende des Satzes betonte κἀμοί regiert mit seinem Kasus bereits τῷ ἐκτρώματι, sodass also ἐσχάτῳ zu lesen wäre. Darum wird ἔσχατον als zeitliches Adverbium aufgefasst: Zuletzt ist der Auferweckte auch mir sichtbar geworden. Dieses Verständnis des Satzes ist auch durchaus möglich. Ἔσχατον begegnet in diesem Sinne noch einmal im Neuen Testamente, nämlich Mark. xii 22.

Wenn man nun aber v. 3 παρέδωκα ἐν πρώτοις ernst nimmt und anerkennt, dass Paulus als erste missionarische Aufgabe die Weitergabe des Empfangenen betrachtete, dann wird nichts Anderes übrig bleiben: Mit ἔσχατον δὲ πάντων kehrt der Apostel zu der begonnenen Konstruktion zurück und will nun nach der Darlegung dessen, was er als Tradition weitergegeben hatte, von seinem eigenen Glauben zu reden beginnen. Das wird dadurch unterstrichen, dass παρέδωκα ἐν πρώτοις in v. 3 und nun in v. 8 ἔσχατον δὲ πάντων ohne Artikel konstruiert sind. Ginge es in v. 8 mit πάντων um Personen, dann würde gewiss der Artikel nicht fehlen, zumal zur Tradition die Vorstellung von einer bestimmten Zahl von Aposteln zu gehören scheint.

Paulus dürfte nun auf das Wort zu sprechen kommen, das für ihn in der Mitte des Evangeliums steht. Man wird also unter Wiederaufnahme von v. 1 und v. 2 εὐηγγελισάμην einzufügen und dann 2

übersetzen haben: Als letztes Stück von allen Stücken der Botschaft habe ich als Evangelium verkündigt: Als einer Totgeburt — oder wie manche wollen: als einem Ungeheuer ist er sichtbar geworden auch mir.

Ἔκτρωμα wird in Septuaginta nur im Sinne von Totgeburt gebraucht. Warum Paulus sich selbst eine Totgeburt nennt, begründet er alsbald mit v. 9: Ich habe die Gemeinde Gottes verfolgt. Er nennt also sein Leben als Verfolger der Gemeinde Gottes, als Beauftragter des Synhedriums zu Jerusalem, Lebensunfähigkeit trotz der unzweifelhaft bedeutsamen Anstrengungen und Leistungen. Das weicht in keiner Weise von der sonstigen Botschaft des Paulus ab, der die Taufe als Sterben und das Leben vor ihr als nichtig beschreiben kann, sodass er dazu aufrufen kann, aus diesem Todesleben heraus sich in das wahre Leben zu begeben [1]).

Der Ausdruck „Gemeinde Gottes" bleibt ganz im Rahmen der paulinischen Redeweise. Zudem entspricht er auch dem sachlichen Gefüge des Ganzen, war doch zuvor mit der doppelten Betonung der Erfüllung der Schrift von der Botschaft von den Grosstaten Gottes an seinem Bundesvolke die Rede gewesen. V. 10 bringt nun endlich das Wort, auf das v. 2 bereits hinzielte, das Wort, das in der Mitte der frohen Botschaft des Paulus als Kern des Evangeliums steht: Χάρις Gnade. Der Verfolger der Gemeinde Gottes, des Bundesvolkes, darf bekennen: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Die benutzten Worte lassen erkennen, welches Gewicht dies Wort für Paulus hat: Es handelt sich um die neue Schöpfung, das neue Sein, die vollständige Verwandlung dadurch, dass nicht mehr Vergeltung, Leistung, Rechtsdenken, sondern eben Gnade den Menschen ausfüllt. Sie ist die durchtragende Kraft geworden. Was immer an Leiden und Forderungen über ihn kommen mag, durchgelitten und erfüllt werden kann alles nicht aus der eigenen Leistung, sondern allein aus der das neue Leben gestaltenden Macht der Gnade. Die eigene Leistung führt nicht aus dem Scheinleben der Totgeburt heraus, sondern verstrickt nur in die ungeheuerliche Verschuldung gegen Gott, der sein Bundesvolk auf Erden hat. Ἐκοπίασα kann durchaus als Erläuterung zu ἐκοιήμηθησαν benutzt werden: Die Leiden an der Welt und durch die Welt machen müde zum Einschlafen und erschweren das Ausharren und Wachsam-sein.

---

[1]) Vergl. Röm. vi.

Der Ausdruck χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι verlangt noch eine besonder Bemerkung. Paulus hat zweifellos bei einem solchem Ausdruck Exod. iii 14 im Ohre und bringt damit zum Ausdruck, dass wahre Sein nur das ist, das aus der Gnade lebt, sodass gesagt werden könnte: Wo ich nicht aus der Gnade lebe, bin ich nicht, was ich bin, sondern verfehle mein Leben, oder mit den Worten des Apostels: Dann bin ich eine Totgeburt, die trotz allen politisch auf weisbaren Leistungen — Auskundschaftung der Volksfeinde und Verderber des Gesetzes! — nur Tod und Verderben, Widerstand gegen Gottes Wege verbreiten kann.

V. 11 benutzt Paulus statt εὐαγγελίζειν das an sich gleichbedeutende κηρύσσειν. Nun ist aber hierbei zu beachten, dass Paulus wenn er von der eigenen Predigt allein spricht, immer εὐαγγελίζειν sagt [1]); jede andere, auch die eigene Verkündigung einschliessende Predigt heisst κηρύσσειν. Ob es sich nun um die eigene Predigt handelt oder um die Wiedergabe der Traditionsgüter, immer steht für Paulus die Gnade durch den Auferweckten in der Mitte der Botschaft und in der Mitte des Glaubens der Gemeinde. Gnade ist die Mitte des Evangeliums; sie allein macht fröhlich, lässt ausharren auf dem tradierten Grunde und rettet. Diese Gnade sah er auch in den Grosstaten am alten Bundesvolke am Werke; sie bestimmte über die Berufung in das apostolische Amt. Hinter jeder Aussage der Tradition steht für ihn die gleiche Mitte des Evangeliums. Das ganze fünfzehnte Kapitel spricht nun über das Gnadenwerk Gottes über dem Auferweckten und allen Toten. Als Skopus dieser Verse ist zu formulieren: Gottes Gnade ist das Zentrum der evangelischen Botschaft des Paulus. Von ihr handelt die prophetische und die apostolische Tradition der Kirche. Sie hat den Apostel zum wahren Leben gebracht.

Es wird gut sein, noch einige Worte zu v. 11 hinzuzusetzen denn mit Berufung auf diesen Vers könnten Einwände gegen die hier vorgetragene Exegese erhoben werden, da ἐκεῖνοι in v. 11 offenbar auf die in den Versen 5-7 erwähnten Apostel verweise wobei die hier vorgetragene Reihenfolge nicht beachtet ist. Den ist entgegenzuhalten:

1. Paulus nimmt bereits in v. 10 auf alle Apostel Bezug mit de Feststellung des grösseren Umfangs seiner Arbeit und erklärt, das nicht er, sondern die χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί dies bewirkt hätte

[1]) 1. Thess. iii 6 ist keine Ausnahme; das Wort wird hier fast profa gebraucht.

2. Im Gedankengang des ganzen Stückes ist zu beachten, dass Paulus entschiedenen Wert darauf legt, dass er immer zuerst die Tradition weitergegeben und erst dann die eigene Botschaft gepredigt habe, wobei er am Ende betont, dass zwischen der Tradition und seiner Predigt kein Unterschied besteht.

3. Paulus weiss genau, dass er streng genommen nicht zur Reihe der Apostel gehört, wie er denn ja auch ausspricht: V. 9: ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμι ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος. Seine Stellung verdankt er einzig und allein der rätselhaften, überwältigenden Macht der Gnade. Er ist in dieser Position allen anderen Aposteln allein gegenübergestellt und dennoch mit ihnen in der Einheit der Botschaft verbunden. Das ist aber auch der Glaubensgrund der angeredeten Gemeinde.

Gibt es nun in Corpus Paulinum einen Text, der in ähnlicher Weise die Bedeutsamkeit der Gnade für Paulus unterstreicht? Ohne Frage muss hier auf 2. Kor. xii 7 verwiesen werden.

Dieser Text wird in der Regel als Belegstelle für die Behauptung einer besonderen Krankheit des Apostels benutzt, wobei man zwischen Hysterie, Epilepsie und unter Berufung auf den Galaterbrief einer Augenkrankheit wählen könnte [1]). Das aber wäre nur dann unzweifelhaft richtig, wenn an allen in Betracht kommenden Stellen ἐν σώματι und nicht — wie wirklich — Formen von σάρξ dastünden [2])! Nun ist aber σάρξ am besten mit 'Existenz' zu übersetzen. Dementsprechend wären die in Frage stehenden Stellen zu interpretieren:

σκόλοψ τῇ σαρκί — 2. Kor. xii 7 — In meine Existenz ist mir ein Pfahl gegeben, der Engel des Satans schlägt mich, ich werde vor der Gemeinde, die ich verfolgt habe, gedemütigt. Wie oft mag der Apostel gegen diese andauernde Anklage und gegen dieses so begründete Misstrauen der Gemeinde angekämpft und im Gebet um Befreiung davon gefleht haben. Es gibt nur eine einzige und stets gleich bleibende Antwort: ἀρκει σοι ἡ χάρις μου.

δί ἀσθένειαν τῆς σαρκός — Gal. iv 13 — Wegen einer Schwäche in meiner Existenz habe ich euch zuerst das Evangelium gepredigt — eben die Gnadenbotschaft, — und ihr habt nicht vor mir aus-

---

[1]) Vergl. Heinr. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, S. 146 ff. und Albr. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1957², S. 104 ff.

[2]) Das ist für 2. Kor. xii 7 umso bemerkenswerter, als in v. 1-4 eben nicht σαρξ, sondern σῶμα gebraucht ist.

gespieen aus Ekel vor einem, der zuerst Verfolger der Gemeinde war, ja ich bezeuge euch, dass ihr, wäre es nur möglich gewesen, eure Augen für mich hingegeben hättet.

Die Last seines Lebens, die ständige Demütigung, die satanische Versuchung während aller Lebensjahre blieb die Anklage: Du hast die Gemeinde des Herrn verfolgt. Gegen diese niederschmetternde Feststellung ist der Apostel wehrlos und schwach, hier kann ihn nur die rettende und tragende Botschaft aufrichten: Lass dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig: ἄρκει σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.

Diese Gnade hatte den Erfolg der Arbeit auf allen Reisen und auch in den Galatischen Gemeinden gegeben; wer etwas gegen die paulinische Botschaft sagte, der musste beim Apostel alsbald in den Verdacht geraten, das Zentrum der Botschaft selbst ausser Kraft setzen zu wollen.

Mir scheint also, dass sich die vorgetragene Interpretation gut in das Bild von Leben und Werk des Paulus fügt, ja es noch profilierter hervortreten lässt: Gnade ist das entscheidende Wort im Leben und im Werk dieses Mannes.

Marktstrasse 20
Friedrichroda, D.D.R.

JOSEPHUS UND DAS WUNDERBARE *

VON

GERHARD DELLING

Die Welt der Antike ist voll des Wunderbaren. Das wird auch bei den Historikern sichtbar, die der volkstümlichen Religion kritisch gegenüberstehen. Wie ist das Verhältnis des Josephus zu der Welt dessen, was über das aus sich Begreifliche, aus sich Geschehende hinausreicht?

I.

Josephus hat es im Vorwort zu seinen „Jüdischen Altertümern" nachdrücklich ausgesprochen, dass er mit diesem Werk in der Schilderung der geschichtlichen Vorgänge zugleich religiöse Ziele verfolgt: Es mache sichtbar, dass denen, die Gottes Willen gehorsam sind, zuletzt über Erwarten (πέρα πίστεως) alles zurechtkommt (I, 14). In seiner Darstellung, so verheisst Josephus dann (I, 24), wird alles übereinstimmen mit der Majestät (μεγαλειότης) Gottes. Josephus will also dem nichtjüdischen Leser, an den er im Vorwort besonders denkt, in den „Altertümern" die Reinheit der jüdischen Gottesvorstellung an seiner Schilderung der Geschichte des jüdischen Volkes demonstrieren. Er braucht, so meint er, dazu nur auszuführen, was in den heiligen Schriften bereits angelegt ist. Schon Mose hat den Bericht über Gottes Taten „rein bewahrt von aller bei anderen üblichen schamlosen Mythologie" (I, 15), von jeder unsittlichen Gottesvorstellung (22f.). Damit macht sich Josephus die seit den Vorsokratikern in steigendem Masse geübte Polemik gegen den griechischen Mythus zu eigen, der den Göttern Diebstahl, Ehebruch und gegenseitigen Betrug nachsagte [1]) und ihnen menschliche Gestalt andichtete [2]).

Zu dem einen Punkt ist die Arbeit des Josephus dadurch leicht gemacht, dass die Gottesvorstellung des Alten Testaments selbst frei ist von den unmoralischen Zügen des griechischen Mythus. Im Blick auf den anderen hätte er an die seit langem in der

* Der Aufsatz grüsste Johannes Leipoldt zu seinem 75. Geburtstag.

[1]) Xenophanes, um 500 v. Chr.; Frgm. 11f. Diels.

[2]) Xenophanes, Frgm. 14; Empedokles, Frgm. 134, Diels.

Literatur der jüdischen Diaspora geübte Apologetik anknüpfen können, die die Anthropomorphismen des Alten Testaments als bildliche Aussagen verstand [1]), oder aber an ihre allegorische Deutung, wie sie für uns vor allem bei Philon sichtbar wird. Josephus benutzt beide Möglichkeiten nicht, sondern gibt die Berichte der Genesis zunächst ganz unreflektiert, wie es scheint, weithin in der naiven Erzählweise des Alten Testaments wieder, allerdings mancherlei unterdrückend. Er pragmatisiert die Darstellung sogar betont u.a. dadurch, dass er die Ereignisse chronologisch einordnet (z.B. die Sintflut I, 80-82), durch noch zu seiner Zeit existierende archäologische Zeugnisse bestätigt sein lässt (die Steinsäule, auf der die Erfindungen der Söhne Seths von ihnen aufgezeichnet wurde, steht noch heute, I, 71) [2]) oder zu bestimmten Aussagen des Alten Testaments ausserjüdische Parallelen anführt (z.B. für das hohe Alter der Menschen der Vorzeit I, 107f.). Doch steht Josephus auch mit dieser Methode nicht ausserhalb der nichtjüdischen Schriftsteller des Hellenismus.

Auch auf dieses Verfahren bezieht sich das Versprechen des Josephus, in seiner Darstellung werde den Lesern nichts unsinnig (ἄλογον) erscheinen [3]): er bemüht sich, durch Verknüpfungen mit den Lesern bekannten Gegebenheiten die alten Erzählungen ihrer „Logik" zugänglich zu machen. Aber die Zusage des οὐδὲν .. ἄλογον meint im unmittelbaren Zusammenhang von I, 24 offenbar noch mehr. Alles nämlich, was Josephus in seinen Altertümern bietet, habe eine mit der φύσις τῶν ὅλων zusammenstimmende Ordnung, sei also frei von inneren Widersprüchen; und das sei in seiner massgebenden Quelle begründet. Mose, an den Josephus ja sich genauestens anzuschliessen verspricht (I, 17: οὐδὲν προσθεὶς οὐδ' ἀῦ παραλιπών, ein Versprechen, das er freilich nur unvollkommen hält), habe in manchem klugerweise sich rätselhaft ausgedrückt (I, 24: αἰνιττομένου . . . δεξιῶς), anderes fromm alle

[1]) Aristobul bei Euseb, Praep. evang. VIII, 10, 1ff.

[2]) Ähnlich verfährt Josephus noch öfter: Überreste der Arche Noah zeigen die Armenier noch heute (Ant. I, 92; vgl. XX, 25); davon, dass die Salzsäule, zu der Lots Frau erstarrte, noch zu seiner Zeit steht, hat Josephus sich selbst überzeugt (ἱστόρησα, Ant. I, 203); Überreste des göttlichen Feuers, das fünf Städte der Sodomitis zerstörte, sind noch vorhanden; das Überlieferte erhält so „Glaubwürdigkeit vom Augenschein her" (Bel IV, 484f.). Vgl. dazu die rabbinischen Parallelen bei Sal. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus* (Wien 1930) Nr. 38, 47, 79.

[3]) Ant. I, 24; ἄλογος „unsinnig" auch Ant. V, 280; XVII, 307 („unerwartet" XVI, 395).

gorisiert (ἀλληγοροῦντος μετὰ σεμνότητος), was aber geradeheraus gesagt werden konnte (ἐξ εὐθείας λέγεσθαι συνέφερε), das habe Mose in wörtlicher, buchstäblicher Redeweise deutlich gemacht (ῥητῶς ἐμφανίζοντος).

Offenbar enthalten diese Sätze eine verborgene Apologie des Alten Testaments, zunächst des Pentateuch, der für Josephus ja in hervorragender Weise als inspiriert gilt (Genaueres dazu später). Die angeführte Kennzeichnung der mosaischen Darstellungsweise, die den Stoff unter drei Gesichtspunkten gliedert, nimmt offenbar Rücksicht auf eine mögliche nichtjüdische Kritik an den „heiligen Büchern". Josephus unterscheidet: 1) wörtlich zu nehmende Aussagen; 2) allegorisch zu verstehende Sätze; 3) Worte des Geheimnisses, die sich einer bestimmten Deutung entziehen. Ohne auf diese Gruppierung weiter Bezug zu nehmen, redet Josephus im Folgenden (I, 25) von einer Betrachtung des alttestamentlichen Stoffes, die nach den αἰτίαι (den Gründen [1]) von allem fragt; aber sie wäre lang und sehr philosophisch; deshalb verschiebt Josephus sie auf spätere Zeit. Offensichtlich will Josephus jedoch mit diesen Sätzen seine Wiedergabe der alttestamentlichen Berichte in schlicht historischer Form absetzen von einer Deutung, die nach den Hintergründen des nicht buchstäblich zu Verstehenden (aber von ihm selbst zunächst „buchstäblich" Wiedergegebenen) fragt. Josephus verachtet die letzte nicht, sondern deutet an, dass die erste höheren Ansprüchen nicht genügen wird.

Wie weit hat Josephus die damit aufgestellten Grundsätze seiner Arbeit in der Wiedergabe der ihm überkommenen Berichte von wunderhaften Vorgängen befolgt? Wie schon seine einleitenden Bemerkungen andeuten, ist seine Stellung zu ihnen nicht einheitlich (nur auf die allegorische Deutung verzichtet er konsequent); das gilt sowohl für die weit zurückliegende grosse Zeit seines Volkes, besonders die Mosezeit, als auch für die ihm näherliegenden Epochen, obwohl sich gewisse Unterschiede zwischen beiden auch in unserer Frage ergeben.

[1]) Gemeint ist offenbar: den Gründen für die Darstellung, die die Bibel gibt; so Ant. I 29: den Grund dafür, dass Mose den ersten Schöpfungstag als „*einen* Tag" (Tag eins) bezeichnet (Gen. 1,5), könnte Josephus sofort angeben; da er aber versprochen hat, die Ätiologie aller Dinge in einer gesonderten Schrift zu überliefern (παραδώσειν), verschiebt er die ἑρμηνεία darüber auf diese Gelegenheit. Vgl. insbesondere Philon, *Quaestiones in Genesim* (bzw. Exodum).

II.

Zunächst ist festzustellen, dass Josephus mit einer grosse Anzahl seiner Zeitgenossen der hellenistisch-römischen Welt de fast ungebrochenen Glauben an Weissagungen und Vorzeiche teilt [1]). Das gilt sogar im Blick auf heidnische Prophezeiungen Ein ägyptischer ἱερογραμματεύς sagt dem Pharao die Gebur eines hebräischen Knaben an, der die Israeliten mächtig mache werde [2]); der gleiche Priester schliesst aus dem Verhalten de Knaben Mose, der das Diadem des Pharao auf dem Boden umher rollt, dass er es ist, der dessen Herrschaft gefährdet [3]). Oder: Al Gajus den Zeus des Phidias nach Rom bringen lassen will, geschehe an dem Götterbild warnende σημεῖα, die jedermann für überzeugen halten musste; sie veranlassen u.a. den vom Kaiser Beauftragter diesen vor der Überführung zu warnen [4]). Oder: Ein German weissagt aus einer Vogelerscheinung dem jungen, gefangene Agrippa sein künftiges Glück; einst werde ihm dieser Vogel seine Tod ankündigen (XVIII, 195-202). Später berichtet Josephus da Eintreten dieses letzten Ereignisses (XIX, 346; vgl. Apg. 12, 21-23) Vor allem hält Josephus offenbar an Juden von ihrem Gott gegeben Voraussagen und Wunderzeichen für bedeutsam. Gott tritt in Schlaf zu dem Vater Moses und sagt ihm, dass der dem Phara angekündigte Retter Israels sein, des Amarames, Sohn sein werd (Ant. II, 212, 215; damit verbindet sich alsbald ein Prodigium die leichte Geburt des Knaben bestätigt die Prophezeiung [5]). Der Hohenpriester Johannes Hyrkanus tut, als er im Tempel da Rauchopfer darbringt, eine Stimme kund, dass seine Söhne der

---

[1]) S. V. McCasland, Portents in Josephus and in the Gospels, J.B.L 51 (1932) 323-335, beschäftigt sich speziell mit den Vorzeichen, die Josephu für die Zerstörung Jerusalems berichtet; er gibt zahlreiche heidnisch Parallelen.

[2]) Ant. II, 205 (εἰσὶ δεινοὶ περὶ τῶν μελλόντων τὴν ἀλήθειαν εἰπεῖν!) der König befiehlt daraufhin, die israelitischen Knaben nach der Gebur sofort in den Nil zu werfen (206).

[3]) II, 234f. Zu II, 205f.: Schemot rabba zu Ex. 1, 22 die Sterndeuter de Pharao prophezeien, dass der Erlöser Israels bald geboren wird; vgl. auc bab. Sanh. 101b. Amran heisst der Vater des Mose bab. Sota 12a (vgl. weiter bei Rappaport, *a.a.O.* Nr. 114 mit Anm. 128). Sota 11a-12b gibt zahlreich Beiträge zur Exegese von Ex. 1,8-2,10 durch die Rabbinen. Zu Ant. I 234f. vgl. Schemot rabba zu Ex. 2,10. Vgl. fernerhin Rappaport Nr. 112.11 mit Anm. 126. 136f.

[4]) Ant. XIX 9; vgl. auch Tiberius' Prodigienglauben XVIII, 211

[5]) Ant. II, 218; vgl. bab. Sota 12a. Weiteres bei Rappaport Nr. 1 mit Anm. 130.

Antiochos (IX., Kyzikenos, 113-111 v. Chr.) soeben besiegt haben; er macht das sogleich der Menge bekannt, und die Nachricht von dem Sieg trifft hernach ein (XIII, 282f). Die ungebrochene Kraft des Glaubens an die prophetische Mächtigkeit kultischer Personen und Gegenstände wird bestätigt durch die Mitteilung des Josephus, durch ein helles Glänzen der zwölf Steine auf dem Brustlatz [1]) des Hohenpriesters habe Gott den Sieg im Kriege angekündigt (eine auch von den Griechen beglaubigte Tatsache, III, 216f.). Wenn Gott beim Opfer zugegen war, dann leuchtete besonders der 'Sardonyx auf der rechten Schulter der hohepriesterlichen Gewandung (vgl. Ex. 28, 9-12); das ist etwas (im ehrfürchtigen Sinn) Wunderbares für die, die nicht die Weisheit gebrauchen zur Herabsetzung der göttlichen Dinge (III, 215f.; das ist eine deutliche Abwehr des Rationalismus). Beide Erscheinungen hörten nach Josephus erst etwa 100 v. Chr. auf, als Gott wegen der Gesetzesübertretungen im jüdischen Volk unwillig wurde (III, 218). Petronius lehnt es ab, auf Befehl des Gajus (Caligula, gest. 41 n. Chr.) das Bild des Kaisers im Tempel von Jerusalem aufzustellen; als er seine dahin gehende Rede vor den Juden eben beendet hat, sendet Gott sofort einen starken Regen, der gegen alles Erwarten in einem völlig trockenen Jahr fällt. Diese überraschende Erscheinung ist nicht nur für die Juden, sondern auch für Petronius ein deutliches Zeichen dafür, dass Gott für die Seinen sorgt (προμηθούμενον) und darin seine ἐπιφάνεια kundtut, so dass keinem die Möglichkeit des Widerspruchs bleibt. In diesem Sinne berichtet auch Petronius an den Kaiser und schildert ihm die offenbare Machttat (δύναμις) Gottes an seinem Volk (XVIII, 285-288).

Die Rückkehr von Toten in die irdische Welt unterliegt für Josephus keinerlei Bedenken: „Die Gattung der Totenbeschwörer (ἐγγαστριμύθων) führt die Seelen der Toten herauf und sagt durch sie den Bittenden die künftigen Ereignisse voraus", bemerkt er allgemein vor dem Bericht über die Zitierung Samuels durch die sog. Hexe von Endor [2]). Alexander, der von seinem Vater Herodes hingerichtete erste Gatte der Glaphyra, erscheint seiner in dritter Ehe mit seinem Bruder Archelaus verheirateten Frau im Traum und kündigt der Treulosen ihren Tod an; sie erzählt den Traum ihren Vertrauten und stirbt nach einigen Tagen (XVII, 351-353).

[1]) Orakelbehälter, Ex. 28, 15ff.

[2]) Ant. VI, 330; Samuel offenbart ihr, dass Saul der Befragende ist erschlossen aus dem unklaren Text 1. Sam. 28, 12), 332.

Daran schliesst Josephus folgende Reflexion: Er hielt diesen Bericht für seiner Darstellung zugehörig um der Vollständigkeit und zugleich um des in ihm enthaltenen erzieherischen Beispiels willen. Es weise auf die Unsterblichkeit der Seele und das göttliche Walten über dem Menschenleben [1]). Wer solche Dinge für unglaublich halte, solle nur nicht dem zum Hindernis werden, der sie bejaht zur Förderung seiner Tugend (354). Josephus verteidigt offenbar hier seinen eigenen Glauben an wunderbare Vorgänge mit dessen sittlichem Wert.

III.

Für Josephus steht es sichtlich ausser allem Zweifel, dass die Gottheit ihren Willen, d.h. hier zunächst die Zukunft, Menschen durch besondere Ereignisse kundzugeben imstande und u.U. willens ist. Von daher zuerst ergibt sich offenbar auch ein Zugang zur Wundertat des Gottesmannes, vor allem des Propheten: Er muss durch Zeichen die Echtheit seiner Sendung und die Gültigkeit seines Wortes bestätigen, bzw. Gott muss diese Bestätigung durch „paradoxe" Geschehnisse geben, die sein Beauftragter vorher angekündigt hat [2]). Das gilt natürlich besonders von den Wundern Moses [3]); aber auch die Worte Samuels (Ant. VI, 91f.; 1. Sam. 12 17f.) und Jesajas (Ant. X, 28; 2. Kön. 20, 8ff.) werden durch Zeichen vom Himmel beglaubigt. Josephus kennt aus seinen eigenen Jahrhundert die Bedeutung dieser Vorstellungen: e berichtet von Männern, die das Volk in der Hoffnung auf di endliche Befreiung zum Zug in die Wüste als den Ort des Anbruch der Heilszeit aufrufen; dort werden sie, wie sie versprechen ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν γινόμεν

[1]) Das Walten Gottes wird darin deutlich, dass das Vorausgesagte eintrifft Josephus nimmt in der Deutung des Vorganges zwei pharisäische Theol gumena auf. Von Unsterblichkeit der Seele spricht Josephus anstelle vo Auferstehung (vgl. 4. Makk. 14,6); er vermeidet ἀνάστασις und ἀνιστάν in diesem Sinn (das Griechentum bezeichnet mit beiden die Totenauferst hung, A. Oepke in *Theol. Wörterb. z. NT.* I [1933], 369; ἔγερσις so b Josephus nur in einem Zitat aus Menander von Ephesus, Jos. Ant. VII 146; Ap. I, 119, A. Oepke ebd. II [1935], 336, Z. 38f). Von der Unsterblichk der Seele redet Josephus dagegen öfters, Ant. XVIII, 14 als Lehre d Pharisäer; ebd. 18 und Bell. II, 154 als Lehre der Essener; Bell. VI, Titusrede (von Gefallenen); vgl. Josephus selbst Ant. XVII, 354.

[2]) Vgl. Ad. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Beric des Josefus* (1932) 69.

[3]) Ant. II, 274. 280; vgl. schon oben zu II, 218.

zeigen [1]). Dass Josephus diese Männer Goëten (Gaukler) und Betrüger nennt [2]), hat seinen religiösen Grund darin, dass ihr Vorhaben misslungen ist, dass Gott sich nicht zu ihnen bekannt hat [3]).

Dass die religiöse Wertung jedenfalls der beglaubigenden Zeichen für Josephus bedeutsam ist, zeigt eine grundsätzliche Äusserung im Munde Moses, die so nicht durch das Alte Testament vorgegeben ist (Ex. 7, 10ff.): Ich verachte die Weisheit der Ägypter (durch die sie Wundertaten und magische Handlungen vollbringen) nicht, sage aber, dass meine Taten um so viel grösser sind als ihre Magie und Kunst, wie Göttliches sich von Menschlichem unterscheidet; ich werde zeigen, dass mein Tun nicht durch Zauberei (κατὰ γοητείαν) und Verwirrung der richtigen Uberzeugung (πλάνην τῆς ἀληθοῦς δόξης) geschieht, sondern durch Gottes πρόνοια und δύναμις. Der Tatbeweis erfolgt dadurch, dass die Stab-Schlange Moses die Stäbe der Ägypter verschlingt, οἱ δράκοντες ἐδόκουν (Ant. II, 286f.) [4]).

Bei diesen Aussagen müssen wir einen Augenblick verweilen. Josephus behauptet, dass in der heidnischen Goëtie eine τέχνη wirksam wird. Er beschimpft hier die Goëten nicht nur als Gaukler [5]), sondern erkennt an, dass sie eine dem Augenschein nach allgemein überzeugende Täuschung vollbringen: Die Stäbe erscheinen als

---

[1]) Ant. XX, 167f. πρόνοια bezeichnet zugleich Gottes Willen und sein lenkendes Handeln, vgl. im nächsten Absatz II, 286. — Josephus nennt auch bestimmte Wunderzeichen verheissende Männer, die im Neuen Testament begegnen: Theudas verspricht Spaltung des Jordans Ant. XX, 97, vgl. Apg. 5,36; der Ägypter verheisst Einsturz der Mauern Jerusalems Ant. XX, 170; er wird γόης und ψευδοπροφήτης genannt Bell. II, 261; vgl. Apg. 21,38.

[2]) Ant. XX, 167, vgl. 160. 97. 188, auch Bell. II, 264.

[3]) Natürlich hat Josephus auch die Neigung, sich in Rom von jüdischen Aufstandsbewegungen möglichst weit abzusetzen, nachdem er selbst an der zum Untergang Jerusalems führenden beteiligt war.

[4]) W. Schubart machte mich freundlicherweise auf die Frage aufmerksam, ob δοκεῖν hier etwa im Sinne von „sein" gebraucht werde, als eine Art Hilfsverbum. Doch scheint diese Verwendung bei Josephus nicht zu begegnen (vgl. H. StJ. Thackeray-R. Marcus, *A Lexicon to Josephus* [1948], 184f.). Josephus gebraucht δοκεῖν nicht selten mit Prädikat ohne εἶναι. Unsere Stelle gehört wohl mit folgenden anderen zusammen: Bell. I, 421, die Feste Herodeion *sah* durch ihre vielfachen Bauten usw. *ganz wie* eine Stadt *aus*; Ant. XVI, 151, Herodes *wirkte* (auf die Menschen) *wie* ein wildes Tier; vgl. Bell. II, 184, Caligula wollte *als* Gott *gelten*. Die Stäbe der Ägypter *sehen völlig wie* Schlangen *aus* usw. (vgl. noch Bell. II, 260, ἐδόκει . . . εἶναι).

[5]) Das sind die zeitgenössischen Aufrührer, wie bemerkt, weil nicht eintrat, was sie zugesagt hatten.

Schlangen; es entsteht eine allgemeine „Verwirrung der richtigen Überzeugung", eine falsche Meinung von dem Geschehen und seinen Hintergründen. Damit nimmt Josephus sichtlich zunächst eine Vorstellung seiner Umwelt auf. Denn diese versteht offenbar weithin unter γοητεία auch nicht nur die Anwendung von Taschenspielertricks (das tut allerdings Lucian in seinen Satiren), sondern das Handhaben von unnormalen Praktiken, die aussergewöhnliche Kräfte und Mittel gebrauchen und mindestens eine vollendete Täuschung hervorrufen. Josephus macht von dieser populären Denkweise Gebrauch und verwendet sie zu einer religiösen Wertung: all solches Tun bleibt im menschlichen Bereich und hat nichts mit göttlichen Dingen, mit Gottes πρόνοια und δύναμις zu schaffen. Dass das in der Entgegensetzung der Geschehnisse vor dem Pharao ein wertendes Urteil ist, braucht kaum erst ausgesprochen zu werden.

IV.

Weiteres zeigen uns Bemerkungen Josephus' zu den im Alten Testament anschliessenden Mosewundern. Der Bericht vom Durchzug durch das Schilfmeer weist ein Schema auf, das bei Josephus öfters begegnet, allerdings z.T. schon im Alten Testament vorbereitet ist. Voran steht ein Gebet des Gottesmannes um Hilfe in der Not; es ist hier recht ausführlich gegeben (Ant. II, 335-337) und macht Gott bereits einen Vorschlag für sein Tun (auch das wiederholt sich später): „Dein ist das Meer, dein das uns umschliessende Gebirge, so dass es sich auftut, wenn du es befiehlst, und auch das Meer zum Festland wird" usw. (337). Als das Meer unter dem Stab Moses zurückweicht, erkennt er darin die ἐπιφάνεια Gottes und mahnt zum Dank für die unerwartete (παράλογον) Rettung [1]).

Um so merkwürdiger berührt dann zunächst eine z.T. recht rationalistisch erscheinende Erwägung im Anschluss an den Bericht über den Durchzug durch das Rote Meer. Josephus beruft sich darauf, dass er weitergegeben habe, was er in den heiligen Büchern vorgefunden; niemand solle sich wundern über das Paradoxe des Berichtes, darüber, dass sich damals die Möglichkeit der Rettung ergab, sei es nach Gottes Willen, sei es von selbst [2]). Diese Sätze stellen uns vor zwei Fragen.

[1]) Ant. II, 339; der Untergang der Ägypter ist über Ex. 14 hinaus von Gewitter und Finsternis begleitet, II, 343f.

[2]) Ant. II, 347. Vgl. bereits Artapanos bei Euseb, Praep. ev. IX, 27, 35f. Kenntnis der Ebbezeit oder Wunder. — Dass die Juden das andere Ufer

Zunächst: Was bedeutet die Berufung auf die Berichterstattung des Alten Testaments? Sie ist m.E. nicht einfach ein Zurückschieben der Verantwortung auf die Quellen. Sie übernimmt wohl formal eine schematische Wendung ausserjüdischer Schriftsteller; sie hat jedoch einen anderen Hintergrund als dort: das Alte Testament gilt ja für Josephus als inspiriert. Er betont das des öfteren für die Gesetzgebung des Pentateuch [1]); aber wenigstens noch für die auf ihn folgenden 13 „prophetischen" Schriften, die nach Josephus bis zur Regierung des Artaxerxes I. reichen (also bis rund 425 v. Chr.; Ap. I, 40), beansprucht er nicht nur unbedingte Zuverlässigkeit (Ap. I, 38), sondern mehr — soweit sie die Zeit vor den Verfassern der betreffenden Schriften darstellen, ist ihr Inhalt κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ gegeben [2]). Diese [3]) Schriften des Alten Testaments sind θεοῦ δόγματα, und deshalb wagte niemals ein Jude, auch nur das Geringste an ihnen zu ändern, und deshalb stirbt ein Jude lieber für sie, als dass er ein Wort sagte gegen die „Gesetze" und die ihnen folgenden Aufzeichnungen (die „Propheten", die Schriften ab Josua, werden hier also wiederum ausdrücklich in die besondere Wertung einbezogen; Ap. I, 42f.).

Die Berufung auf die Berichte des Alten Testaments begegnet noch öfters im Zusammenhang wunderhafter Erzählungen, naturgemäss bei besonders auffallenden (Elisataten [4]), Jonageschichte [5]),

---

bereits erreicht haben, ehe ihnen die mit dem Anlegen der Waffen beschäftigten Ägypter folgen können (Ant. II, 341), ist an sich noch nicht o.w. eine „rationalistische Ausdeutung der Rettung Israels", wie Ludw. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ II (1936), 33 meint; sie wird es erst dadurch, dass Josephus damit die numinosen Züge des Geschehens von Ex. 14,25 ersetzt. Im übrigen sei auf Bielers Ausführungen zu Mose ebd. 6f. 30-32 hingewiesen, besonders auf den Vergleich zwischen Artapanos und Josephus.

[1]) Seine Bestimmungen sind nach dem Diktat Gottes geschrieben; Belege bei Schlatter, *a.a.O.* 59.

[2]) Ap. I, 37; das wird hier durchgeführt bis hin zu den Ahnenreihen der Priester, die aus diesem Grunde notwendig exakt sind.

[3]) Und wohl auch die 4 Bücher mit Liedern und ethischen Lehren, die Ap. I, 40 erwähnt werden. Dass die Prophetie des Buches Daniel bei Josephus in voller Geltung steht, zeigt Ant. X, 210.

[4]) Ant. IX, 46; doch werden sie gerade hier als „glänzend und des Erzählens wert" bezeichnet! Immerhin ist es möglich, dass Josephus — darauf machte mich Dr. M. Fiedler aufmerksam, der mir bei der Sammlung des Stoffes freundliche Hilfe leistete — einige Wunder des Elisa gestrichen hat, weil sie ihm zu massiv oder sonst bedenklich erschienen, 2. Kön. 4, 8-44; 5,1-27; 6,1-7; 13,14-21. Doch s. u. — Ant. IX, 28 fasst Josephus den Bericht über Elias Entrückung (2. Kön. 2, 11f., vgl. Vers 1ff.) in den allgemeinen Satz: „Zu jener Zeit entschwand Elia aus der Menschenwelt, und niemand hat bis heute sein Ende erfahren ... Über Elia und Henoch ... ist in den

Danielerzählungen, Ant. X, 218. 281). Sie findet sich indessen auch in Zusammenhängen, in denen Josephus positive religiöse bzw. ethische Schlüsse aus dem Berichteten zieht. Josephus meint (οἶμαι), dass die Ankläger Daniels von den Löwen zerissen wurden nicht aus Hunger (sie waren eben vorher mit unendlichen Fleischmengen gefüttert worden), sondern weil die Schlechtigkeit dieser Leute auch den vernunftlosen Lebewesen bekannt war; so vollzogen sie die τοῦ θεοῦ προαιρουμένου geschehende Strafe an ihnen [1]) (eine andere ethische Begründung eines Wunders: Das Feuer rührt die Freunde Daniels nicht an, weil sie schuldlos sind [2]).

Wie wenig eine solche scheinbar einschränkende Formel einen Zweifel des Josephus selbst ausdrücken muss, zeigt Ant. X, 281. Hier schliesst sie sich an sehr emphatische Äusserungen über die Bedeutung erfüllter Weissagungen an. Dass die Prophezeiungen Daniels eingetreten sind, ist eine Widerlegung der Epikureer, die die Vorsehung Gottes leugnen, der doch das Leben und das All lenkt, und die behaupten, der Kosmos bewege sich αὐτομάτως [3]). Das anschliessende Zugeständnis: wenn jemand anders über das alles urteilen will, sei seine Meinung nicht getadelt (281), ist dann offenbar zunächst eine höfliche Geste gegenüber dem heidnisch-philosophischen Leser.

Josephus übernimmt übrigens Wundergeschichten gar nicht nur, weil sie im inspirierten Alten Testament stehen, sondern auch solche aus der jüdischen Überlieferung. So bleibt Ant. IX, 225 die Strafe für den ihm nicht zustehenden Vollzug des Rauchopfers durch den König Usia nicht (mit 2. Chron. 26, 16-20) darauf beschränkt, dass er aussätzig wird; vielmehr spaltet ein Erdbeber

---

heiligen Büchern aufgeschrieben, dass sie unsichtbar geworden sind, ihren Tod aber weiss niemand." Wie die Berufung auf das Alte Testament hier gemeint ist, geht aus der Formulierung nicht ohne weiteres hervor. Jedenfalls scheut sich Josephus, den Bericht des Alten Testament in seiner Anschaulichkeit wiederzugeben.

[5]) Ant. IX, 208 zu deren Beginn, 214 an ihrem Ende; sie wird übrigens nach 2 Kön. 14, 25 in die Zeit Jerobeams II, gesetzt, 783-743 v. Chr.

[1]) Ant. X, 262; οἶμαι ist nicht skeptisch, sondern formuliert die eigene Meinung bescheiden — die ethische Begründung kann tatsächlich von Josephus herrühren. Zur rabbinischen Exegese vgl. RAPPAPORT, *a.a.O.* Nr. 280.

[2]) Ant. X, 215, vgl. Sap. Sal. 16, 17: die Naturkräfte kämpfen für die Gerechten.

[3]) Ant. X, 278 (αὐτοματισμός 280); dann müsste er nach Josephus untergehen, 279!

den Tempel und bewegt einen halben Berg um 800 Meter [1]).

Die zweite Frage, die uns der Schilfmeerbericht aufgab, war die, ob die Erwähnung der Möglichkeit des αὐτόματον die eigentliche Meinung des Josephus darstelle. Sie wurde eben schon durch seine Polemik gegen den epikureischen automatismos beantwortet. Ganz entsprechend wird das Strafwunder an der Rotte Korah in dem vorhergehenden Gebet des Mose ausdrücklich als Beweis dafür gefordert, „dass alles von deiner πρόνοια durchwaltet wird und nichts αὐτομάτως, sondern gemäss deinem Willen angeordnet zum Ziel kommt" (Ant. IV, 47) [2]).

Wenn Josephus anlässlich der Rettung Israels am Schilfmeer von der Möglichkeit des αὐτόματον spricht, dann stellt er das im nächsten Satz (Ant. II, 348) mindestens dahin zurecht, dass damit Gott nicht schlechthin ausgeschaltet sein soll. Denn hier weist er nun auf das zeitlich viel näher liegende Beispiel Alexanders hin, vor dessen Leuten das Pamphylische Meer zurückgewichen sei: warum? *Gott* wollte durch Alexander die Herrschaft der Perser stürzen. Dafür kann sich Josephus auf das Urteil aller Geschichtsschreiber Alexanders berufen. Wenn er im Anschluss daran wiederum jedem das Urteil über „diese Dinge" freistellt, dann ist das offenbar nicht in einem eigenen grundsätzlichen Zweifel begründet, sondern in einem Eingehen auf den Leserkreis.

V.

Dagegen schliesst der Gedanke der πρόνοια Gottes, den Josephus unbedingt festhält, nicht eine gewisse Rationalisierung der Wunderberichte aus. Sie begegnet bereits in Erzählungen aus der Mosezeit. Als man im Anschluss an die Rettung am Schilfmeer nach einer Durststrecke von mehreren Tagen wiederum nur auf ungeniessbares Wasser stösst, bittet Mose Gott um Verwandlung des bitteren

---

[1]) Zu der phantastischen Kombination von 2. Chron. 26, 16ff. mit Amos 1,1 und Sach. 14,5 ausserhalb Josephus' vgl. RAPPAPORT Nr. 261f. mit Anm. 259-261.

[2]) Die Alternative des αὐτόματον innerhalb des Schilfmeerberichtes könnte vielleicht angeregt sein durch die alttestamentliche Erzählung, die die Trockenlegung des Meeres durch einen kräftigen Ostwind geschehen lässt (Ex. 14,21): Gott gehorchen die Naturkräfte. Aber Josephus erwähnt gerade diesen Zug der alttestamentlichen Schilderung nicht; lässt man seine Darstellung als Ganzes auf sich wirken, so kann man sogar sagen, dass in ihr das Wunderbare der Vorgänge stark heraustritt. Natürlich soll auch in Ex 14,21 nicht geleugnet werden, dass Gott die Naturkräfte zur wunderbaren Hilfe für sein Volk benutzt.

Wassers in trinkbares [1]). „Und als ihm Gott Gewährung zusicherte" (wie das geschieht, wird nicht gesagt), spaltete Mose ein Holz, warf es in den Brunnen und sagte, Gott erfülle ihren Wunsch, wenn die Israeliten seine Befehle ohne Zögern willig ausführten (Ant. III, 7). Dann gibt er kräftigen Männern die Anweisung, das obere Wasser abzuschöpfen; das übrige werde dann trinkbar sein. Durch die anhaltenden Schläge wird darauf das Wasser bewegt und so gereinigt (8). Im Grunde wird der Vorgang zweimal auf verschiedene natürliche Weise erklärt; einmal innerhalb der Anweisung Moses (das übrige wird trinkbar sein), dann durch Josephus (das Wasser wird durch die Bewegung gereinigt). Das Tun Moses, der ein Holz in das Wasser wirft, bleibt ohne Zusammenhang mit diesen Erklärungen [2]). Leichter war die natürliche Erklärung bei dem anschliessenden Wachtelfang (auch dieses Geschehen ist von einem Bitt- und Dankgebet Moses umrahmt, Ant. III, 23, 25): die Tiere sind müde vom langen Flug über das Arabische Meer, sie fliegen nahe der Erde; die Hebräer sehen in ihnen eine Nahrung, die Gott ihnen künstlich (also wundersam) bereitet hat (μηχανησαμένου, III, 25). Hier ist vielleicht für beide eine Erklärung geboten, den Rationalisten und den Wundergläubigen; nach anderen Aussagen des Josephus darf man als seine Meinung wohl vermuten, dass Gott den natürlichen Vorgang zur Hilfe für sein Volk benutzt [3]). Stärker ist der Eingriff des Josephus in Josua 10, 11ff.: er streicht sowohl den Steinregen, den Jahwe auf Israels Feinde fallen lässt, wie das Stillstehen der Sonne bei Gibeon auf Josuas Befehl. Der Sieg der Israeliten kommt dadurch zustande, dass ein heftiger Sturm den Kanaanäern einen starken Hagelregen ins Gesicht peitscht, so dass ihre Augen verdunkelt und ihre Arme durch die Kälte gehemmt werden, während die Israeliten den Wind im Rücken haben. Sie

---

[1]) Vgl. Ex. 15,24 f.; der vorangehende Bericht ist bei Josephus ausführlicher gestaltet Wieder wird Gott gesagt, was er tun soll. Entsprechend z. B. Ant. IV, 48 vor dem Strafwunder an der Rotte Korah, freilich nach Num. 16,30.

[2]) Josephus fand diesen Zug in Ex. 15,25 vor, aber er verändert ihn etwas (das Holz wird in Ex. nicht gespalten). Ex. 15,25 "zeigt" Jahwe Mose "ein Holz"; ob dieses Holz natürlicherweise die Eigenschaft hat, bitteres Wasser trinkbar zu machen, wird dort nicht gesagt; die Ausleger nehmen es weithin an, Josephus jedenfalls nicht. — Zur Frage des Wundercharakters einiger Berichte des Alten Testaments (Ex. 14,21; 15,25; 16,13; 2. Kön. 3,15ff.) danke ich O. Eissfeldt für freundliche korrigierende Hinweise.

[3]) Ex. 16,13 ist wohl gemeint, dass Gott zur rechten Zeit den grossen Wachtelschwarm sendet; nicht die Berechnung des Menschen, sondern Gottes Tun bringt die Hilfe.

erkennen in dem Unwetter Gottes Hilfe und schöpfen daraus Mut (Ant. V, 205f.).

In anderer Richtung geht die zurückhaltende Formulierung, die Ant. III, 203 begegnet: aus der Wolke über der Stiftshütte „troff süsser Tau, der die Anwesenheit (παρουσία) Gottes denen kundmachte, die dies wollten und glaubten". Die Vorsicht, mit der diese Aussage gestaltet ist, bezieht sich auf das Sichtbarwerden der göttlichen Anwesenheit im Tau aus der Wolke, nicht auf die Anwesenheit Gottes überhaupt (202: κατεσκήνωσε τῷ ναῷ τούτῳ. τὴν δὲ παρουσίαν οὕτως ἐποίησεν· . . .). Dass die Gegenwart der Gottheit durch die sinnlich wahrnehmbare Süsse manifestiert wird, ist im Hellenismus geläufig (dort geschieht das allerdings durch den süssen Geruch); Josephus hat jedenfalls Bedenken dagegen, Gott in eine so unmittelbare Nähe zu rücken — seiner Gottesvorstellung ist die Andeutung durch die Wolke über der Stiftshütte gemässer (μεγαλειότης I, 24).

VI.

Nach dem bisher Gesagten hat Josephus offenbar eine bestimmte Neigung, das Wunderbare sowohl in den Erzählungen des Alten Testaments wie anderswo vom πρόνοια-Gedanken her zu deuten. Durch ihn ist wohl schon der Satz im Vorwort bestimmt, die Geschichte des jüdischen Volkes zeige, dass den Gott Gehorsamen alles zuletzt über Erwarten glücklich ausgehe — über Erwarten, d.h. doch wohl: durch das Eintreten von Geschehnissen, mit denen man natürlicherweise nicht rechnen konnte, jedenfalls nicht ohne Gottes Eingreifen. Freilich gibt das Alte Testament nicht allzu häufig Gelegenheit, diesen Gedanken an Hand der dem Volk Israel widerfahrenen Wunderhilfe durchzuführen; Josephus versucht es wenigstens einmal für die mosaische Epoche: er bemerkt zur Rettung am Schilfmeer, man solle sich nicht darüber wundern, wenn sich für die Menschen der alten Zeit ein Weg zur Rettung fand, die in der Schlechtigkeit noch unerfahren waren [1]). Hinter diesem Satz steht — mindestens auch — im Grunde griechisches Empfinden, das die Menschen der Vergangenheit romantisch verherrlicht. Häufiger erscheint bei Josephus der Gedanke, dass die unerwartete Hilfe um des Gottesmannes willen geschieht, durch den sie vermittelt wird: τὸ θεῖον schickt das Manna aus günstiger

[1]) Ant. II, 347, vgl. oben zu III, 218.

Gesinnung für Mose (Ant. III, 31); als Mose Wasser aus dem Felsen schlägt (Ex. 17, 1ff.), bewundern die Israeliten ihn, der so von Gott geehrt wurde (Ant. III, 38). Adad bestaunt nach der Rettung des Elisa (2. Kön. 6, 8 ff.) τὸ παράδοξον καὶ τὴν τοῦ θεοῦ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἐπιφάνειαν καὶ δύναμιν καὶ τὸν προφήτην, ᾧ τὸ θεῖον οὕτως ἐναργῶς παρῆν (eine in ihrer Dreiteilung lehrreiche Formel; IX, 60).

Ist das Wunderbare der Erscheinungen zur Zeit des Josephus nicht mehr so deutlich zu sehen, sind z.B. Abraham (φωνὴ θεία παρῆν Ant. I, 185), Mose (II, 267; er hörte Gottes unsterbliche Stimme III, 88; IV, 43), Elia [1]), einmal in der Urzeit sogar das ganze Volk Israel (Ant. III, 90), in unmittelbarer Weise gewürdigt, die Stimme Gottes zu vernehmen, so kann Josephus immerhin sich selbst durch Vespasian ein „Instrument der Stimme Gottes" (διάκονον τῆς τοῦ θεοῦ φωνῆς) nennen lassen [2]). Jedenfalls hält Josephus für seine Zeit grundsätzlich daran fest, dass Gott durch inspirierte Menschen die Zukunft verkündet; eine Reihe von eingetroffenen Voraussagen prophetischer Essener bestätigt das. Für sich selbst beansprucht Josephus auch sonst divinatorische Gaben; sie hängen für ihn mit seinem Priestertum zusammen (Bell. III, 352f.).

Den Gedanken der wunderbaren πρόνοια Gottes prägt Josephus übrigens anscheinend so aus, dass er ihn nicht auf den spezifisch Frommen beschränkt (vgl. schon seine Berichte über Vorzeichen): dass die Decke im Speisesaal des Herodes erst einstürzt, als er menschenleer ist, sieht man als ein Zeichen der εὔνοια Gottes an („so dass alle glaubten, Herodes sei gottgeliebt" Ant. XIV, 455). In der Errettung des Herodes aus einer grossen Gefahr im Krieg gegen Antigonus wirkt Gottes πρόνοια (XIV 462) [3]). Im gleichen

---

[1]) VIII, 352; hier ist allgemeiner von einer φωνὴ θεία die Rede.

[2]) Bell. IV, 626 (vgl. Ant. XIII, 282: τὸ θεῖον redet zu Hyrkan). Vor der *vox dei* kann auch der Römer sprechen (*deorum voces* = Orakel, *Cicero de divinatione* I, 102); aber er denkt zunächst an den einzelnen Ausspruch der von der *vox hominis* unterschieden wird (*voces hominum* = *omina*, ebd.) Josephus legt vielmehr Bell. IV, 626 dem Vespasian seine eigene Ausdrucksweise in den Mund: die Stimme Gottes bedient sich des Josephus; die umständliche Wendung vermeidet nach jüdisch-rabbinischer Art die direktere Aussage, dass Gott durch Josephus redet. διάκονος Werkzeug, Ausführender, Ant. XI, 255, Bell. IV, 388, vgl. Ant. XII, 187; Josephus als Werkzeug Gottes vielleicht auch Bell. III, 354: οὐ προδότης, ἀλλὰ σὸς εἶμι (σός εἰμι?) διάκονος (so betet Josephus, als er zu den Römern übergehen will). Im Neuen Testament vgl. jedenfalls Röm. 13,4. — Die Stellen zu φωνή bei SCHLATTER, *a.a.O.* 55.

[3]) Beide Ereignisse schildert Josephus auch Bell., das erste I, 331; ausser dem Stichwort θεοφιλέστατος verwendet Josephus hier die Wundertermin

Kriege lässt Gott für die in Massada Belagerten Regen fallen und hält so den Kommandanten von der wegen Wassermangels geplanten Flucht mit seinen Leuten zurück (XIV, 391).

VII.

Wenn die „liberale" Formel „über diese Dinge mag jeder" der Leser „denken, wie er will" (Ant. III, 81) bei Josephus nicht nur bestimmten heidnischen Lesern entgegenkäme [1]), sondern Ausdruck einer gewissen Skepsis des Verfassers wäre, die sich damit entschuldigt, dass er gezwungen ist, eben diese Dinge so zu schildern, wie sie in den heiligen Büchern aufgeschrieben sind (ebd.), dann bezöge sich diese Zurückhaltung des Josephus selbst auf die Gotteserscheinung (παρουσία) am Sinai unter Sturm und Gewitter (III, 80 f.), ja sogar auf die Behauptung des Pentateuchs, die jüdische Lebensordnung habe *Gott* durch Mose gegeben [2]). Dass Josephus seinerseits den Empfang des Gesetzes von Gott her in Zweifel gezogen habe, ist freilich nach seiner Stellung zu ihm völlig unwahrscheinlich (das Gesetz ist durch Engel vermittelt, Ant. XV, 136: ἡμῶν . . . δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων, vgl. auch den betonten Inspirationsgedanken). Gerade Ant. III, 322 behauptet denn Josephus auch, selbst die Feinde der Juden müssten zugeben, dass ihre Gesetze von Gott stammten. Eher könnte man fragen, ob die Berufung auf den alttestamentlichen Bericht wenigstens im Zusammenhang der Gesetzgebung am Sinai nicht vielmehr die Autorität der Darstellung stützen soll durch den Hinweis auf das altgeheiligte Buch (Josephus redet gern von den „heiligen Büchern"), ein Hinweis, der einer ausgeprägten Stimmung der Zeit entgegenkäme (vgl. z.B. Ap. I, 162; II, 295). Die Formel, die dem Leser das

παρ' ἐλπίδα und δανμόνιόν τι . . . τέρας. Die zweite Bewahrung wird in Bell. I, 340f. nicht religiös gedeutet; zur verschiedenen Darstellung des Vorgangs selbst vgl. Rich. LAQUEUR, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (1920), 209f.

[1]) Tatsächlich ist sie vom Brauch heidnischer Schriftsteller her zu verstehen. Plinius, Hist. nat. IX, § 18 bemerkt, nachdem er seine Überzeugung begründet hat, dass die Fische atmen: de his opinetur ut cuique libitum erit. Robert M. GRANT, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam 1952) 183, verweist auf Dionys. Halicarn. I 48,4; II 40,3; 74,5; III 36,5 (ich korrigiere die beiden letzten Stellenangaben bei GRANT). — GRANT meint, man könne zu keiner Entscheidung darüber kommen, ob Josephus die von ihm weitergegebenen Berichte von wunderbarem Geschehen als wahr annahm, oder ob er sie verwarf (184).

[2]) Ant. III, 322; vgl. das Mosegebet IV, 45: "der du uns den Gedanken an Gesetze eingabst"; aber am Ende einer Aufzählung der Wunder von Ex. 13-17!

Urteil freigibt, entspräche dann der Toleranz des Diasporajudentums (dem Josephus bei Abfassung der „Altertümer" ja längst angehörte), das jedenfalls grundsätzlich betonen kann, dass es die religiösen Überzeugungen anderer nicht angreifen will [1]).

Eben dieses Diasporajudentum blieb jedenfalls in der alexandrinischen Theologie, so nachdrücklich sich diese gegen alles buchstäbliche Verständnis der anthropomorphen Aussagen des Alten Testaments wandte, doch betont bei der Überzeugung, dass Gott in den Erscheinungen am Sinai in bestimmter Weise wirksam wurde [2]). Auch in diesen Ausführungen der Alexandriner wird sichtbar, dass sie sich mit einem positiven Ergebnis Gedanken darüber machten, *wie* denn Gott in der Natur wirke. Josephus hält allerdings — und das ist dadurch betont, dass er in diesen Sätzen das Neue zusammenfasst, das im Bereich der Religion mit Abraham beginnt — den biblischen Satz fest, dass der Mensch nichts aus eigener Kraft hat, dass ihm der δημιουργός Gott alles gibt (Ant. I, 155); und er präzisiert ihn dahin, dass die geschaffenen Dinge mit dem Menschen zusammenwirken nicht aus eigener Mächtigkeit, κατὰ τὴν αὐτῶν ἐξουσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ κελεύοντος ἰσχὺν ὑπουργεῖν, in der Kraft des ihnen befehlenden Gottes den Menschen unterstützen (156). Die Naturkräfte sind Gott untertan, sagt auch Josephus; auch für ihn reicht Gottes Macht überall hin. Aber *wie* Gott die Welt lenkt, das bleibt offen. So wird z.B. einfach festgestellt: Simson setzte die Heirat mit einer Fremdstämmigen bei seinen Eltern schliesslich doch noch durch τοῦ θεοῦ . . . ἐπινοοῦντος τὸν γάμον [3]) — Gott lenkt den Willen der Menschen nach seinem Plan. Gott ist der Wollende und Befehlende; das steht zuerst hinter dem πρόνοια-Gedanken (ohne dass natürlich darin der Gedanke der Fürsorge ausgeschaltet ist), und das wird ebenso darin sichtbar, dass Josephus von allem wunderbaren Geschehen völlig eindeutig die Vorzeichen, das Vorauswissen, die Weissagung festhält. Die Alexandriner wissen indessen noch mehr darüber zu sagen, *wie*

[1]) Auf der gleichen Linie liegt die Verwendung der Formel „jeder . . ., wie es ihm gut dünkt" in Zusammenhängen, in denen sie nicht in bezug auf Wunderberichte gebraucht ist: Ant. III, 268 (Vorschriften Moses bezüglich der Aussätzigen); VIII, 262 (Beschneidung); vgl. auch IV, 158.

[2]) Aristobul bei Euseb, Praep. ev. VIII, 10, 14-17, vgl. Philon Decal. 33. 35. 44. 46.

[3]) Ant. V, 286; die Aussage spitzt m. E. Richter 14,4 in einer bestimmten Richtung zu: Dort soll die Ehe mit der Fremden entschuldigt werden; der Gedanke, dass Gott den ihr entgegenstehenden Willen der Eltern überwindet, ist von Josephus eingefügt.

die Gewalten des Kosmos von Gott seinem Geschichtsplan gemäss souverän so gebraucht werden, dass sie seinem Willen dienen müssen (Sap. Sal. 19, 18). Besonders Philon, der sehr wohl um den λόγος, die Gesetzmässigkeit im Naturgeschehen weiss (Vit. Mos. II, 125), betont nachdrücklich und immer wieder, dass für Gott nichts unmöglich ist [1]; *er* lenkt die Elemente (Vit. Mos. I, 96, 201), *er* wirkt durch seine Kreaturen (ebd. 132), ja durch die Engel, seine unsichtbaren Diener (166), *er* ist der grosse Thaumaturg (203), ist z.B. im Mannawunder der αὐτουργός, der schlechthin Wirkende (Mut. Nom. 259).

Dass Josephus indessen auch ohne solche kosmologische Reflexionen den Gedanken des göttlichen Wirkens in besonderen, zeichenhaften Geschehnissen festhält, wird in seiner Verwendung des Wortes ἐπιφάνεια in verschiedenen Berichten sichtbar. Es wird gelegentlich fast zu einem Wechselwort für σημεῖον [2]. Mehrfach ist uns bereits die Aussage begegnet, dass in wunderbarer Hilfe die ἐπιφάνεια Gottes kund wird (Ant. II, 339; IX, 60); vom wunderhaften prodigium gilt das noch für das Jahrhundert des Josephus selbst; die Deutung ist nach Josephus auch für den Heiden überzeugend [3]. Josephus dehnt den Begriff so weit, dass er ihn auf die glückliche Fügung anwendet, die Eliezer die Rebekka finden lässt; die von ihm geplante Ehe wird, so meint Eliezer, von einer göttlichen ἐπιφάνεια zustandegebracht (Ant. I, 255). — Das Wort beschreibt bei Josephus nicht die sichtbare Erscheinung Gottes selbst [4], sondern das Sichtbarwerden seines Wirkens [5], insbesondere

---

[1]) Vit. Mos. I, 94. 174. 212; Spec. Leg. IV, 127. Zu Philon vgl. meinen Beitrag: Wunder — Allegorie — Mythus bei Philon von Alexandreia, *Wissenschaftl. Zeitschrift Univ. Halle, Ges.-Sprachw.* Reihe VI 5 (1957) 713-739.

[2]) Ant. VIII, 119; hier wird die Aussage von 2. Chron. 7,1 abgeschwächt.

[3]) Ant. XVIII, 286; für den Heiden: vgl. IX, 60.

[4]) Diese *könnte* mit ἐπιφάνεια Ant. III, 310 gemeint sein; hier wird aber auch nur gesagt, dass die Wolke über der Stiftshütte die ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ anzeigt (es ist also auf jeden Fall auch hier nur von einer indirekten ἐπιφάνεια die Rede); der Ton dürfte nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Josephus darauf liegen, dass in dem Vorgang Gott wirksam wird. In diesem Sinne gebraucht Josephus auch ἐμφάνεια Ant. XV, 425: Der Bericht der Väter sagt, dass es während des Tempelbaues durch Herodes nicht geregnet hat; das ist nicht unglaubhaft, wenn man auf alle anderen ἐμφανείας τοῦ θεοῦ (im jüdischen Volk überhaupt) schaut. Vgl. παρουσία Ant. IX, 55 (neben δύναμις); weiteres s. SCHLATTER, *a.a.O.* 31.

[5]) Vg . SCHLATTER, *a.a.O.* 54; die Stellen ebd. 54f. Auch in der hellenistischen Literatur bezeichnet ἐπιφάνεια z.T. die "in ausserordentlichen Begebenheiten sich offenbarende göttliche Macht und Vorsehung", W. PAPE,

auch nach der Seite, dass in dem als ἐπιφάνεια gedeuteten Ge
schehen sein Wille kund wird.

Das Wunder wird also immer als Tat Gottes gewertet; das gil
auch dort, wo sich Gott dafür eines Menschen bedient (es ist imme
ein frommer, und d.h. im jüdischen Bereich durchweg auch ei
Gott in seinem gesamten Tun gehorsamer Mensch). Darin unter
scheidet sich das Wunderverständnis bei Josephus (und entsprech
end bei den Schriftstellern der jüdischen Diaspora sonst) von den
der nichtjüdischen Umwelt: In ihr wird dort, wo ein Wundertäter an
Werk ist, von einer Gottheit, die durch ihn wirkt, gar nicht gesprochen

Wenn Josephus seine Stellung innerhalb der religiösen Gruppe
seines Volkes richtig wiedergibt, dann wäre ein gewisser Zwiespal
in seinem Verhältnis zum Wunderbaren von daher in bestimmten
Umfang zu begreifen. Josephus stammt nach seinen Aussagen i
der Vita (2f.) mütterlicherseits von den Hasmonäern [1]) ab, also aus
dem Priesteradel, der üblicherweise sadduzäischen Anschauunge
nahesteht; er hat sich aber dann, wie er behauptet, in junge
Jahren den Pharisäern angeschlossen (12). Nach seinem Verhalte
war er jedenfalls kein Pharisäer strengster Observanz; er vertrit
offenbar auch theologisch nur einen gemässigten Pharisäismus
Sadduzäische Nachwirkung könnte in unserer Frage z.B. die
Zurückhaltung sein, mit der er in seinen Berichten von Engel
redet: Die Vokabel ἄγγελος verwendet er schon in der Wiedergabe
alttestamentlicher Erzählungen nicht sehr häufig [2]), ausserdem nu
Bell. II, 401 — und hier lässt er ausgerechnet Agrippa „euer Aller
heiligstes (Gott), die heiligen Engel und das Vaterland" zu Zeuge
anrufen. Gelegentlich gebraucht er als Ersatzwort φάντασμα; s
im Zusammenhang des Jabbokberichtes (Gen. 32, 23ff.; Ant. I,
331) und innerhalb der Erzählung von dem Engel, der Simsons
Geburt ankündigt (Richter 13, 3ff; Ant. V, 277) [3]); beide Male

Griechisch-deutsches Wörterbuch s.v., ebd. Belege aus Diodorus Siculus und
Plutarch.

[1]) Sein ältester Sohn heisst Hyrkanus (Vit. 5), vgl. das positive Urteil des
Josephus über Johannes Hyrkanos Ant. XIII 299f., ähnlich Bell. I, 68f.,
vgl. Rappaport, *a.a.O.* Nr. 149. Der Hohepriester Jesus (Sohn des Gamala)
ist Josephus' „Freund und Vertrauter" Vit. 204, vgl. 193.

[2]) In Erzählungen aus Genesis: Ant. I, 73. 189. 196. 198. 200. 219. 332f.;
aus Num. 22, 22ff.: Ant. IV, 108-110; aus Richter 13,3ff.: Ant. V, 279-284
(durch Josephus leicht erotisiert); aus 2. Sam. 24,16 (Todesengel): Ant.
VII, 327; ausserdem erwähnt Josephus 2. Kön. 19,35 in Bell. V, 388. Ant.
XV, 136 wurde bereits genannt.

[3]) Die Stellen bei Schlatter, *a.a.O.* 57.

wird daneben ἄγγελος gebraucht. Eine Gestalt, die im Traum mit tröstlicher Weissagung zu Josephus selbst tritt, wird einfach als τις bezeichnet (ἔδοξά τινα λέγειν ἐπιστάντα μοι, Vita 208).

Was Josephus den Abraham über Gott als den Schöpfer und Lenker der Natur lehren lässt, bleibt zunächst im Rahmen sadduzäischer Vorstellungen; die Sadduzäer stellt er mit Recht nicht auf die Seite der Epikureer [1]). Was Josephus dagegen über das konkrete und besondere Eingreifen Gottes in das Leben des Volkes bzw. des einzelnen zu sagen weiss — und das ist das Gewichtigere —, das liegt offenbar im Bereich pharisäischen Denkens und Glaubens. Aber diese Feststellung stimmt ja ebenso mit der Aussage des Josephus selbst über seine Zugehörigkeit zu den Pharisäern überein wie mit dem allgemeinen Bild der Theologie des Josephus überhaupt haupt [2]). Diese letzte Übereinstimmung kann hier jedoch nicht mehr aufgezeigt werden.

---

[1]) Schlatter, *a.a.O.* 189f. Wenn Ant. VI, 9 erwogen wird, die den Philistern widerfahrenen Plagen könnten nicht von der Lade (also von Gott) herrühren, sondern von der φύσις, so ist das ein Gedanke, den Josephus nur einer bestimmten Gruppe von Philistern zuschreibt, denen VI, 10 die verständigen und klugen Männer gegenübergestellt werden; ihre gegenteilige Meinung trägt den Sieg davon. Man könnte eher sagen, dass Josephus hier gegen eine rationalistische Erklärung polemisiert, die alles Geschehen auf den Kreislauf der Natur zurückführt (VI, 9).

[2]) Vgl. Schlatters genannte Arbeit; zu Josephus selbst bes. 208. — In unseren Erörterungen ist darauf verzichtet worden, eventuelle Unausgeglichenheiten in der Stellung des Josephus zum Wunderbaren mit der Benutzung verschiedenartiger Quellen in Verbindung zu bringen. Damit soll der mögliche Einfluss von Quellen auf die Schriften des Josephus überhaupt nicht geleugnet werden. Die Auffassung des Wunderbaren bei Josephus jedoch gibt im Verhältnis dazu, dass er gewiss nicht zuerst theologisch interessiert ist (vgl. auch dafür Schlatter 208), und zu den Spannungen, die sich von seiner Entwicklung her ergeben, ein relativ so einheitliches Bild, dass zunächst einmal angenommen werden kann, dass in den Äusserungen zum Wunderbaren Josephus selbst zu Worte kommt — zumal sie in wichtigen Sätzen auf der Linie des Vorwortes zu den Altertümern verlaufen.

EINIGE STELLEN, DIE DIE BEDEUTUNG DES CODEX D CHARAKTERISIEREN

VON

PAUL GLAUE †

Universität Jena [1])

Es sind bald fünfzig Jahre her, dass Fr. Blass, ord. Professor der klassischen Philologie in Halle, seine höchst bedeutsamen Untersuchungen über den Text des *Codex D*, insbesondere im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, herausgab. Ein kleiner Teil der neutestamentlichen Gelehrten in Deutschland stellte sich in der Wertschätzung des *Codex D* auf seine Seite; die anderen widersprachen ihm, zum Teil mit grosser Schärfe. So steht es auch heute noch: der Widerspruch gegen *Codex D* überwiegt die Zustimming.

Nun ist die Blass'sche Hypothese m. M. n. insofern unhaltbar, als Blass die beiden Textformen, die des *Codex D* und die des *Codex B*, auf einen Verfasser zurückführt und sie nur als Kladde und Reinschrift unterscheidet. Es steht vielmehr so, dass die Textform des *Codex D* in ihrer Grundlage die einzige alte, unrezensierte Textform ist, während uns im *Codex B* diese Form eigenmächtig, z. T. nach erkennbaren Grundsätzen, z. T. willkürlich verändert d.i. rezensiert vorliegt.

Es gilt darum, den Text des *Codex D*, der gewiss Fehler auf Grund von Verlesen und Verschreiben sowie Konformationen d.h. Angleichungen an den rezensierten Text und Harmonisierungen d.h. Angleichungen an die parallelen Stellen in den anderen Evangelien enthält, von diesen Fehlern u.s.w. zu reinigen, aber im übrigen als den Text festzuhalten, der dem ursprünglichen Text der Evangelien und der Apostelgeschichte ganz nahe steht, eine

---

[1]) Prof. D. Paul Glaue, Jena (1872-1944), hat nach seinem Tode dieses Manuskript hinterlassen, das durch Vermittlung von seinem ehemaligen Schüler und Freund Bischof Bjarne Skard, Tönsberg, Norwegen, und Prof. D. Gerhard Friedrich, Erlangen, hier zur Veröffentlichung gelangen kann. Der Verfasser war ein hervorragender Kenner und produktiver Erforscher textgeschichtlicher Probleme, der die Frage des Codex D in mehreren Studien behandelt und sich noch während seiner letzten Tage damit beschäftigt hat.
Bo Reicke

seiner ältesten Abschriften ist. Es ist darum auch nicht zu verwundern, dass uns der Text des *Codex D* sehr interessante Einblicke in der Schriftstellerei am Ende des ersten Jahrhunderts tun lässt, obwohl der *Codex D* als solcher aus der Zeit um 500 stammt.

Es sei mir gestattet, im Folgenden auf einige textlich und sprachlich beachtenswerte Punkte hinzuweisen.

1. Das Wörterbuch zum Neuen Testament von PREUSCHEN-BAUER notiert das Verbum καταθεματίζειν in der Bedeutung „verfluchen" zu Mt. xxvi 74. Das griechisch-deutsche Wörterbuch von IACOBITZ-SEILER enthält dagegen nur καταναθεματίζειν, das PREUSCHEN-BAUER als Form des *Textus Receptus* für Mt. xxvi 74 angibt. Wie erklärt sich die Differenz in den Wörterbüchern? Der *Codex D* zeigt es uns. Er, der allerdings um solcher Formen willen gern als „verwilderter Text" bezeichnet wird, liest ἀστας (Mt. x 1), ἀπτυξας (Lk. iv 13), ἀχθεντες (Act. xvi 11), selbstverständlich als Abkürzungen für ἀναστας, ἀναπτυξας, ἀναχθεντες. ἀνα wurde eben abgekürzt geschrieben: α, für gewöhnlich in der Handschrift aufgelöst, an solchen Stellen aber unaufgelöst in die Handschrift übernommen (cf. ebenso ἐπλησοντι Lk. xxiii 43 statt ἐπιπλησσοντι). Das in Frage stehende Verbum muss also als καταναθεματίζειν im Lexikon notiert werden.

2. Die überaus vielen Varianten des N.T. in den Formen von αυτος gehen darauf zurück, dass αυτος abgekürzt geschrieben wurde: αυτ, und dass die Abkürzungen verschieden, dabei oft falsch aufgelöst wurden. So liest *D* in Lk. ii 22 αυτον, *B* αυτων; richtig ist allein αυτης, wie allerdings nur sehr wenige Minuskeln z.B. lesen. Man muss von Fall zu Fall entscheiden. Danach ist *D* im Recht, wenn er in Mt. vi 22 — übrigens mit *B* — αυτου liest und dann ebenso an der Parallelstelle Mt. xiv 6 ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ Ἡρῳδιάς, sodass danach ohne Zweifel die Tochter des Herodes, Herodias, als die Tänzerin bezeichnet wird.

3. Was ist nach dem Zusammenhang richtig in Mk. xiii 17, 18: „Wehe den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen! Und betet, dass die Geburten nicht zur Winterszeit geschehen", oder; „Wehe den Schwangeren und Säugenden! Betet aber, dass (*B*) es oder (*A*) eure Flucht nicht zur Winterszeit geschehe"? Nun bietet *D* an der Stelle γενωνται, ohne Frage verschrieben für γεννῶνται. Weil *B* das γενωνται nicht verstand, änderte er in γενηται.

4. Das im Laufe der Zeit so unendlich mannigfaltig erklärte Wort Mk. iv 25, dass im 2. Glied wirklich keinen Sinn gibt — die

langen, oft entgegengesetzten Kommentar-Ausführungen beweisen es — bietet nach *D* einen durchaus richtigen Sinn: „Wer Ausdauer hat (ἀνέχει), der wird Gewinn davon haben (προστεθήσεται αὐτῷ), wer keine hat — hier muss entsprechend ἀνέχει gelesen werden — von dem wird genommen werden, selbst was er hat." *B* aber, der ανεχει als zwei Worte las, hielt das als grammatisch Gebildeter für falsch, liess αν aus, änderte dann auch noch den Kontext, um etwas s.M.n. Brauchbares zu schaffen, was ihm aber doch nicht gelungen ist.

5. Die Worte Mk. xiv 65 bieten weder nach *D* noch nach *B* einen Sinn; denn es fehlt eine Angabe darüber, was Jesus kundtun soll. Nach *D* geht ja das Schlagen vor Jesu Augen vor sich; also war das προφητεύειν ganz überflüssig. Nach *B* hatte man Jesus allerdings vor dem Schlagen die Augen verbunden. Die Sache wird sofort klargestellt, wenn man in *D* an Stelle von ἐκολάφισον, „sie schlugen ihn mit Fäusten", ἐκολλάβισον liest in der Bedeutung „ein Spiel mit jemandem treiben, worin einem die Augen verbunden oder zugehalten werden, und er denjenigen, der ihm einen Barkenstreich gibt, erraten muss oder mit welcher Hand dieser geschlagen hat" (s. Lexika). Dann sind aber alle ergänzenden Zusätze, wie wir sie in *B* und in den Parallelstellen finden, überflussig. Das Verbum κολλαβίζειν wäre danach in das Wörterbuch des N.T. aufzunehmen.

6. Auch in Mk. xv 39 kommen wir durch den allerdings nicht ganz ursprünglichen, sondern etwas konformierten Text des mehr *Codex D* zum ursprünglichen Mk.-Text zurück. *D* liest jetzt: ἰδὼν δὲ ὁ κεντορίων ὁ παρεστηκὼς ἐκεῖ οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος θεοῦ υἱὸς ἦν: „Als aber der dabeistehende Hauptmann ihn so schreien sah, und er gab seinen Geist auf, dieser Mensch ist wahrhaftig Gottes Sohn gewesen." Das ist in dieser Form völlig unverständlich, aber es braucht nur ein einziger Buchstabe, das π in ἐξεπνευσεν, gestrichen zu werden, und es entsteht ein sehr guter Sinn: ἐξένευσεν bedeutet „er wandte sich ab". Und dann würde der Vers 39 in Übersetzung lauten: „Als aber der dabeistehende Hauptmann ihn so schreien sah" — das ιδων in diesem Zusammenhange ist idiomatisch durchaus möglich: s. Mt. v 38 ἐθεώρει θορυβοῦντα —, „da" — und dieses ist für den Stil von *D* kennzeichnend — „wandte er sich ab" (nämlich „in dem Gedanken"; vielleicht stand ein λεγων da „mit den Worten", entsprechend dem ειπεν in *B*): „dieser Mensch ist wahrhaftig Gottes Sohn gewesen". Den durch das in εξενευσεν eingeschobene π

(cf. Mk. xv 37 ἐξέπνευσεν „er verschied") fehlerhaften Text in *D* (oder in einer ihm parallelen alten Abschrift) verstand man dann später nicht und änderte ihn, so auch *B*.

7. Ein sehr interessantes Beispiel ist weiter Lk. xiv 5. *D* liest: τίνος ἐξ ὑμῶν πρόβατον ἢ βοῦς εἰς φρέαρ ἐμπεσεῖται „wem von Euch wird ein Schaf oder Rind in den Brunnen fallen". Statt πρόβατον schreiben hier *B* und viele andere Codices υἱός „Sohn"; der *Codex Sinaiticus*, die *Codices L.K.* 1. 33 schreiben ὄνος „Esel", die syrische Übersetzung vom Sinai hat „Stier oder Esel", also umgestellt Wie ist diese Mannigfaltigkeit zu erklären? Als man *D* geringschätzte, sagte man: weil an der Parallelstelle, in Mt. xii 11, wo allerdings nur ein Tier genannt wird, πρόβατον steht, habe *D* in Lk. von dorther προβατον übernommen und in der Absicht zu harmonisieren es an der Stelle des dort stehenden υιος oder ονος eingestellt. Aber: ist nicht die Übereinstimmung der synoptischen Texte das, wovon wir bei der „synoptischen Frage" ausgehen? Warum greift man immer wieder auf die „Absicht zu harmonisieren" zurück? Zum andern aber: wenn man nun nachweisen kann, dass *B* in ganz bestimmter Absicht auch sonst seine Vorlage geändert hat, nämlich um ein feineres, mindestens ein anderes Wort dafür einzusetzen, warum will man das nicht auch hier annehmen? Will man statt dessen noch immer daran festhalten, dass *B* den ursprünglichen Text hat, indem er neben das Tier, βοῦς, υἱός Sohn fügt? Gewiss Mensch und Tier geniessen Sabbatsrecht cf. Ex. xx 10, Dt. v 14. Wusste das aber Mt. nicht auch, ja besser als Lk.? Er jedoch hat nur das Tier. Sollte also nicht doch *B* auch hier seine Vorlage geändert haben? Ja, so ist es in der Tat. Die Sache ist nämlich die: der Bearbeiter *B*, der eben ändern, verfeinern wollte, schrieb οἷς „Schaf" statt πρόβατον. Dieses οἷς, als ις oder υς gesprochen und geschrieben, wurde dann, da man es so nicht verstand, mit einem Strich darüber versehen, also ῑς oder ῡς, und nun als υἱός aufgelöst, wie es der *Codex B* bietet, während das schlecht leserliche οις in einer anderen Abschrift von *B*, die dem Bearbeiter des *Codex Sinaiticus* vorlag, als ὄνος aufgelöst wurde. Von προβατον in *D* ausgehend, das er sowohl in Lk. wie in Mk. bietet, sind die Varianten im *Codex B* und im *Codex Sinaiticus* zu erklären; umgekehrt geht es nicht.

8. Lk. xiv 7-11 gibt an, wie man sich bei einer Einladung zum Mahl verhalten soll. Wer sich gleich oben ansetzt, wird sich nach V. 9 sagen lassen müssen: „weiche von hier! und dann wirst du

mit Beschämung den letzten Platz einnehmen". Das heisst in *D* mit einer bei ihm sehr häufigen Konstruktion (εἶναι c. part. praes.): καὶ τότε ἔσῃ μετὰ αἰσχύνης ἔσχατον τόπον κατέχων. Das κατεχειν, das jetzt die Handschrift bietet, ist ein leicht entstehendes (ει - ω), altes Verschreiben, so alt, dass selbst der älteste lateinische Text des N.T., den wir dafür haben, die Übersetzung im *Codex Palatinus* (e) danach schreibt: *eris ..... tenere.* BABER, der das εσῃ .... κατεχειν nicht als Verschreiben erfasste, änderte nun so, dass er statt εσῃ schreibt ἄρξῃ, was E. KLOSTERMANN, doch recht gezwungen, mit „du musst dich daran machen" wiedergibt, während B. WEISS, ebenso gesucht, schreibt: „das ἄρξῃ markiert den Moment, wo er seinen Platz wechseln muss".

9. Die Stelle Mk. xv 34 *D* ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ὠνείδισάς με „Mein Gott, mein Gott, warum hast du micht schmähen lassen" ist ja m.M.n. durch A. HARNACK so einhellig überzeugend als die allein ursprüngliche Textform an jener Stelle erwiesen, die durch *B* und die übrigen Handschriften vertretene Textform εἰς τί ἐγκατέλιπές με „warum hast du mich verlassen" aber als eine Korrektur nach dem damals vorliegenden Septuaginta-Text,[1]) dass man sich nur wundern muss, warum HARNACK davon ausgehend nicht die Bedeutung des *Codex D* auch für den übrigen Text der Evangelien und der Apostelgeschichte in das rechte Licht gesetzt hat.

10. Haben wir es aber für notwendig erkannt, durch Auflösung von Abkürzungen, durch Hinzufügung oder Streichung von Buchstaben, durch andere kleine Verbesserungen in diesem allerältesten Text des N.T., wie er uns in der Grundlage von *D* vorliegt, den ursprünglichen Text herzustellen, so müssen wir es für ebenso berechtigt halten, ja wir müssen es als unsere Pflicht ansehen, Worte, auch wenn *D* sie bietet, zu verändern, weil sie so, wie sie da stehen, von Jesus nicht gesprochen sein können. So muss z.B. eingesetzt werden a) statt πύλαι „Pforten" Mt. xvi 18, πυραί „Gluten", b) statt παλιγγενεσία „Wiedergeburt" Mt. xix 28 παρουσία „Wiederkunft", c) statt τὴν κλεῖν τῆς γνώσεως „den Schlüssel der Erkenntnis" Lk. xi 52 τὴν κλεῖν τῆς βασιλείας „den Schlüssel des Reichs".

Auch Worte der Evangelisten bedürfen der Korrektur. So ist z.B. zu lesen a) statt τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως „die Tage der

[1]) A. HARNACK, Probleme im Texte der Leidensgeschichte Jesu, *Sitzungsber. der Kön. Preuss. Akad. der Wiss.* 1901, 1 (1901), S. 261-265; abgedruckt in *Studien zur Geschichte des N.T. und der Alten Kirche*, 1 (1931), S. 98-103.

Himmelfahrt" oder „die Tage des Todes" Lk. ix 51: τὰς ἡμέρας τῆς ἀναβάσεως „die Tage des Hinaufziehens" — dies übrigens durch die syrische Übersetzung vom Sinai bezeugt, vgl. auch Mt. xx 17; b) statt τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον „sein Antlitz war reisend" Lk. ix 53: ἦν στηριζόμενον „war gerichtet," entsprechend ix 51 αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι.

Dergleichen Fehler gehen auf Verschreiben bzw. Verlesen zurück, wie es stets bei Manuscripten und Abschriften vorkommt, sich aber insbesondere aus den Verhältnissen der damaligen christlichen Schreiber und Abschreiber ergibt.

Man lese den *Codex D*, als hätte man einen noch nicht ganz sicher und eindeutig festgestellten, alten Papyrus- oder Pergament-Text vor sich. Da muss jeder, der dazu befähigt ist, noch mithelfen, Schwierigkeiten zu lösen, dunkle Stellen zu klären. Der Text selbst ist in seiner Grundlage unbedingt festzuhalten; nur in Kleinigkeiten, wo alte Versehen und Missverständnisse vorliegen, bedarf er der Korrektur. Nicht gerechtfertigt war das Verfahren, das die „Textrezensionen", wie z. B. die im *Codex B* durchgeführte, dem durch D repräsentierten und ihnen vorliegenden Text gegenüber eingeschlagen haben. Sie sind eigenmächtig, ja auch willkürlich vorgegangen und haben dabei viel zu viel verändert. Ihr Verfahren sollte darum von uns abgelehnt werden.

SHORT NOTE

QUESTIONS ABOUT ST. LUKE'S SOURCES

An interesting discussion has arisen on the problem whether St. Luke had at his disposal any Semitic sources, Hebrew or Aramic, or records that were based on such sources, when he composed the narrative of Our Lord's birth. The discussion is between Dr. Paul WINTER and Dr. Nigel TURNER. Both hold the view that St. Luke *had sources at his disposal* yet that he reframed the wording of these sources *in his own characteristic style* which was largely influenced by the style and vocabulary of the Septuagint. In spite of their agreement on basic issues, there is considerable difference between the views of the two authors. Dr. P. WINTER assumes that the 'Nativity Story' existed as a coherent literary document in Hebrew, was later translated into Greek by a Palestinian follower of St. James the Just, and that St. Luke when he availed himself of this document made some minor additions to the text and stylistic improvements in its form. Dr. N. TURNER on the other hand maintains that St. Luke wrote the entire story himself, in a style that was influenced by the Greek translation of the Old Testament, but that, in doing so, he utilized for his own composition certain isolated records from differing sources, some of which might have been primarily composed in a Semitic tongue, either Hebrew or Aramaic.

To support their respective views the contending writers have compared linguistic usages such as can be found in chapters 1 and 2 of St. Luke's Gospel with habitual modes of the evangelist's expression found in the rest of the Gospel or in the Acts of the Apostles. It is in particular some turns of speech in Luke i 7, i 17 i 37, i 51 and ii 13 with which they are concerned. The arguments of both writers have a bearing on many Lucan problems outside the more narrow scope of the problem how the Nativity Story came to be written.

The discussion of the origin of Luke chapters i and ii is a very old one, and it cuts through all confessional barrieres. The important recent publication by the Abbé René LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc i et ii* [1]) has shown the great variety of views expressed by ancient and modern writers on this subject. Recently

[1]) Paris 1957; Gabalda et Cie.

the swing of opinion has decidedly inclined towards accepting the proposition of some source document(s) originally composed in a Semitic language. Most writers prefer to think that this language was Hebrew, but there are protagonists of a theory that it was Aramaic [1]). Some authors have remained undecided whether to assume merely an oral tradition in a Semitic vernacular; or an integrated document in literary form (that may, or may not, have undergone alterations or developments in the process of being passed on from one writer to the other before it ultimately reached the evangelist).

Without taking sides in the dispute between Dr. Nigel TURNER and Dr. WINTER, the present writer accepts the view [2]) that a source document underlies certain expressions that occur in the first two chapters of St. Luke's Gospel. Language, style and terminology of these chapters differ too strongly from St. Luke's ordinary manner of writing to permit the suggestion of common authorship without the utilization of dissimilar sources. It appears that these sources existed in literary form and were not merely transmitted orally. Illuminating is the simple—and in its simplicity persuasive—demonstration of the difference between the term δεσπότης in Luke ii 29 and the ordinarily Lucan κύριος; Dr. WINTER suggested that both words go back to the Hebrew divine name but that this was written in the letters אדני in the place where St. Luke now renders it δεσπότης in contradistinction from the spelling יהוה which corresponds to κύριος [3]). As St. Luke does *not*, as a rule, *employ the word* δεσπότης *as an appellation of God*, this explanation appears to be convincing.

The discussion between the two writers referred to above in the introductory remarks of this note is conducted in *New Testament Studies*, vol. I, no. ii, p. 111-121 [4]), vol. II, no. ii, p. 100-109 [5]), and the *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, vol. XLVII, p. 217-242 [6]), vol. XLIX, p. 65-77 [7]), respectively.

ABDON M. SALAZAR

[1]) Matthew BLACK: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*; London 1954[1]; Oxford University Press.

[2]) See: A. M. SALAZAR, „The Nativity Narrative in Luke", *The Anglican Theological Review*, vol. XXXIX, Evanston 1957, p. 268 f.

[3]) P. WINTER, „Lukanische Miszellen", *Zeitschrift f. d. ntl. Wissenschaft* vol. XLIX, p. 65-77; on p. 67.

[4]) London 1954; Cambridge University Press.

[5]) London 1955; Cambridge University Press.

[6]) Berlin 1956; Alfred Töpelmann Verlag.

[7]) Berlin 1958; Alfred Töpelmann Verlag.

REVIEWS

Ethelbert Stauffer: *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi* (Dalp-Taschenbücherei Band 331). Bern 1957. Verlag A. Francke. 164 S. sFr. 2,80.

Im Jahre 1862 veröffentlichte Moses Hess, einer der geistigen Väter des Zionismus, ein Buch unter dem Titel *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage*. Wenn trotz des zeitlichen und geistigen Abstandes von dem Verfasser jener Briefe Stauffers neues Buch fast denselben Titel trägt, ist dies gewiss kein Zufall. Es war Stauffers Vorhaben, die Unvereinbarkeit römischer und jüdischer Lebenshaltungen in einem in gemeinverständlicher Form vorgelegten Umriss der politischen und ideologischen Kämpfe, die sich im Zeitalter Jesu zwischen „Jerusalem" und „Rom" abspielten, aufzuzeigen. „Der Kampf zwischen Jerusalem und Rom . . . bildete den historischen Rahmen zur Geschichte und Botschaft Jesu Christi" (S. 6). Kenntnis der politischen Zustände und der geistigen Strömungen jener Zeit bildet daher eine der Voraussetzungen des Verständnisses für die Botschaft und das Schicksal Jesu.

Das populär geschriebene und übersichtlich eingeteilte Büchlein gliedert sich in mehrere Abschnitte, von denen die wichtigeren hier angedeutet seien: Palästina als Objekt antiker Weltpolitik — Römische Reichsmetaphysik — Jüdische Apokalyptik und Naherwartung — Die Lehren der Wüstenmänner von Qumrān — Die Zusammensetzung des Grossen Synedrions — Die Täuferbewegung — Jüdische Liturgie. In manchen dieser Abschnitte, z.B. dem letztgenannten, bringt Stauffer wesentliche Dinge in neuer Beleuchtung vor. Es wäre der Natur des Büchleins nicht angemessen, hier und da Einzelheiten auszusetzen. Gelegentlich sind dem Verfasser Flüchtigkeiten durchgeschlüpft. „Kaiphas" z. B. ist kein „Beiname" (S. 67), sondern ein Patronym. Mehr als einmal ist es erstaunlich, welch geringfügige „materialmässige" Unterlagen und blosse Anhaltspunkte genügen, um Stauffer zu weittragenden und oft in sehr bestimmter Form ausgesprochenen Schlussfolgerungen gelangen zu lassen.

Wertvoll sind die in den Anmerkungen gebotenen zahlreichen Literaturhinweise, oft auch aus jüngster Zeit. Zu den genannten einschlägigen Werken wäre das Buch von William Reuben Farmer: *Maccabees, Zealots, and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period* (New York 1956) hinzuzunennen.

Das Buch ist mit viel Wärme und ernstem Bemühen geschrieben. Niemals bleibt der Leser im Zweifel darüber, dass in dem Gegensatz zwischen „Rom" und „Jerusalem" Stauffers Sympathien auf Seiten Jerusalems stehen. Anerkennungswert ist die klare Anordnung des Stoffes, die bewirkt, dass auch diejenigen Leser, die mit Stauffers Auswertung der Einzeldinge nicht immer übereinstimmen (der Rezensent bekennt sich zu dieser Minderheit) das Büchlein mit Nutzen und Genuss lesen können.

Eine abweichende Meinung muss allerdings in bezug auf die Grundfrage der Stauffersehen Thematik ausgesprochen werden. Stauffer schreibt: „Jesus war in den Augen des offiziellen Thorajudentums ein Ketzer" (S. 8). Jesus war kein jüdischer Ketzer. Weder in seinen eigenen, noch in den Augen seiner Zeitgenossen. Der Begriff des ‚Ketzers' war im damaligen Judentum ganz unbekannt. Auch weicht die Predigt Jesu weder in ihren Einzelheiten noch in ihrer Gesamtheit von den seinem Volk seit altersher

vertrauten religiösen Vorstellungen ab. Einzig und allein vom Standpunke des Christentums aus gesehen, ist Jesus ein Ketzer, da die von ihm gepredigte Lehre im Gegensatz zu den der Kirche offenbarten Glaubenswahrheiten steht.

Jesus starb als ein Opfer der politischen Verhältnisse seiner Zeit und seiner Umgebung, zu deren Aufklärung STAUFFER in diesem Büchlein manches beigetragen hat.

London PAUL WINTER

Obwohl ich nicht mit Dr Winter einverstanden bin betreffs des Gesagten über Jesus als Ketzer vom Standpunkte des Christentums her gesehen, meine ich doch dieser Stimme Raum geben zu müssen, weil es wichtig ist, diese Meinung kennen zu lernen.

DOEVE

Georg FOHRER: *Messiasfrage und Bibelverständnis* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Band 213-214). Tübingen 1957. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 47 S. DM 3.80.

Durch die Veröffentlichung dieses für breitere Kreise bestimmten 'Vortrages' hat Professor FOHRER (Wien) der Allgemeinheit und der Wissenschaft einen Dienst erwiesen. Es sind nicht nur volkstümliche Kreise, in denen immer noch eine missverständliche Auffassung dessen, was 'Messias' bedeutet, herumspukt. FOHRER legt dar, dass die messianologische Auffassung des Alten Testaments an dem, was im Alten Testament wesentlich ist, vorbeisieht. „Die weithin übliche Behandlung der Messiasfrage im Alten Testament vom neutestamentlichen christologischen Gesichtspunkt ist ebenso falsch wie unnütz" (S. 8). Der Verfasser untersucht „vermeintliche" und „wirkliche" messianische Stellen im Alten Testament — gelegentlich steht seine Ansicht in Widerspruch zu dem, was EISSFELDT, Chr. NORTH, NOTH, PRESS und andere über diese Stellen gesagt haben — und gelangt zu dem Ergebnis, dass die Messiashoffnung *nur in bestimmten Kreisen* des atl. Judentums lebendig gewesen und auch bei ihnen *nicht im Mittelpunkt ihres Glaubens* gestanden, sondern lediglich einen Nebenzug ihrer politisch-religiösen Vorstellungen gebildet hat. FOHRER findet im nach-exilischen Judentum Züge des Messianismus bereits ausgebildet. Mir scheint auch diese Ansicht noch etwas zu weit zu gehen. Weder in vor-exilischen noch in den nach-exilischen Schriften des ATs gibt es den Begriff „der Messias"; was es gibt, sind verschiedene Persönlichkeiten, die zu verschiedenen Geschichtsperioden Messiasse waren, d.h. zur Ausübung eines sie in ein besonderes Verhältnis zu Gott bringenden Amtes berufen wurden. Von *Messianismus* sollte streng genommen nur dann gesprochen werden, wenn der Terminus *Messias* als Bezeichnung der Zentralgestalt jüdisch-eschatologischer Hoffnungen und Erwartungen gebraucht wird. Die Salbung öffentlicher Amtsträger war im alttestamentlichen Judentum der Akt der formellen Investitur. „Messias" im Alten Testament bedeutet daher „formell legitimierter Amtsträger" (dies hiess im jüdischen Staatswesen immer zugleich „Gottes Beauftragter") und nichts weiter. Erst als infolge politischer Ereignisse das jüdische Volk keine autochthonen Amtsträger hatte, deren Legitimität unangefochten gewesen wäre, und somit die konkrete Bedeutung des Ausdrucks freigeworden war, wurde „Messias" als Bezeichnung des eschatologischen Heilsvermittlers verwendet. Aber auch nach der Absolut-Werdung des Begriffes bleibt „der Messias" eine politische Gestalt — wobei freilich unter dem Wort „politisch" sozial-ethische Vorstellungen mitverstanden sind.

Sowohl der *Prophet* wie der *Messias* sind Diener Gottes — und das heisst: Träger göttlichen Auftrags und Inhaber der göttlichen Vollmacht (עבד אלהים). Im Alten Testament ist die Scheidung der Funktionen des ,,Propheten'' und des ,,Messias'' klar durchgeführt; bei Benützung modern staatsrechtlicher Terminologie könnte man sagen, dass der Prophet die *legislative* und der Messias die *exekutive Gewalt* verkörpert. Sie wirken beide im Namen Gottes, des Urhebers aller Gewalt, der eine den Ratschluss Gottes verkündend, der andere ihn ausführend. In späterer Zeit (Qumrān-Schriften, griechische ,,Ergänzungen'' zum Daniel-Buch, Makkabäer-Bücher und synoptische Evangelien) ist die Unterscheidung nicht mehr überall scharf durchgeführt; die beiden Begriffe verschwimmen in einander. Im Neuen Testament finden wir sowohl den Titel προφήτης wie χριστός auf Jesus angewandt. Der Gebrauch des letzteren dürfte für die 'petrinische Gruppe' der Urgemeinde kennzeichnend sein (Mk viii 29), während diejenigen Kreise, auf die gewisse Lukanische Sondertraditionen zurückgehen (Lk vii 16, 39, xxiv 19) den Titel προφήτης vorgezogen zu haben scheinen.

Wir müssen uns stets bewust bleiben, dass biblisches Denken und das Denken moderner Historiker sich in verschiedenen Kategorien bewegen. Jüdisch-biblisches Denken *war* eschatologisch. Und das bedeutet nicht weniger als, dass *jede Zeit* die ,,Endzeit'' ist, die Zeit, in der Gericht und Heil beschlossen liegen, die Zeit, in der Gottes Wille sich an den Menschen erfüllt. Trotz dieses Ausblickes auf die Geschichte gehört die Anwendung des Begriffs ‚Messias' auf die Zentralgestalt eschatologischer Vorstellungen einer relativ recht späten Epoche an. Wenn wir von den Schriften der anti-hasmonäischen Sektengemeinde (Qumrān) absehen (wo die Bedeutung des Begriffs noch nicht völlig aufgeklärt ist), so finden wir in den Psalmen Salomos zum erstenmal den Ausdruck ‚Messias' auf den erwarteten Heilsvermittler angewendet, ohne dass er sich auf eine bestimmte konkrete geschichtliche Gestalt beziehen würde. Hier wird der Terminus — wie im Neuen Testament und im rabbinischen Schrifttum — bereits ,,in absolutem Sinne'' gebraucht.

Die Hoffnung auf politische Restauration ist seit den Tagen Jojakims und Nebukadnezars nicht erloschen; die Manifestationen dieser Hoffnung sollten jedoch nicht ohne weiteres *Messianismus* genannt werden; zum letzteren gehört ein universalistisch ausgerichtetes Geschichtsverständnis und ein stärker eschatologisch betontes Sendungsbewusstsein. Ansätze der Messiasvorstellung sind seit dem babylonischen Exil vorhanden — die konkrete Ausprägung der Idee und die absolute Anwendung des Begriffes ,,Der Messias'' fällt jedoch erst in die späthasmonäische Zeit.

Fohrers gemeinverständliche Darstellung sollte zur Klärung dieser Tatbestände beitragen, und sie verdient darum, gerade von Studierenden des Neuen Testaments gelesen zu werden. Etwas eigenwillig ist Professor Fohrers Einführung des Terminus ‚Frühjudentum' zur Kennzeichnung dessen, was allgemein als ‚Spätjudentum' angesprochen wird. Keiner dieser Termini ist besonders befriedigend; es gabe ein Judentum *vor* dem, was Fohrer *Frühjudentum* nennt, und *nach* dem, was andere als *Spätjudentum* bezeichnen. Doch ist das Word ,,Spätjudentum'' nun einmal akzeptiert und in seiner Bedeutung umrissen; es ist ein religionsgeschichtlicher Begriff, dem grundsätzlich eine chronologische Bedeutung nicht mehr zukommt wie dem Begriff ‚Western Text' (des NTs) eine geographische Bedeutung zukommt. Doch sollen solche Bemängelungen kein Hindernis sein, Fohrers klare und wesentliche Ausführungen dankbar zu begrüssen.

London PAUL WINTER

New Testament Studies. Band 4, Hefte 1 & 2. London 1957/8. Cambridge University Press. Preis pro Heft 15 s.

Die beiden ersten Hefte des vierten Jahrgangs der *NTS* enthalten unter den mehr umfangreichen Beiträgen zwei Aufsätze von SCHILLE (Dörschnitz) zur Formgeschichte des Markus- und des Matthäus-Evangeliums, ferner eine Untersuchung von KLIJN (Utrecht) über die Stephanusrede, Apg. vii 2-53 (vgl. CULLMANN in *JBL* Bd. 74 und BLACK *ThLZ* Bd. 82), eine Untersuchung über die Strafe für Ehebruch im AT und der Mischnah von BLINZLER (Passau) und zwei bei der zwölften Tagung der *SNTS* gehaltene Vorträge, nämlich COLWELLS (Claremont, Cal.) „The Significance of Grouping of NT Manuscripts" und Günther BORNKAMMS (Heidelberg) „Glaube und Vernunft bei Paulus".

Von den kürzeren Beiträgen verdienen der von JEREMIAS (Göttingen) über die Technik des Lukasevangelisten bei Verarbeitung des übernommenen, ihm urkundlich vorliegenden 'Stoffes', sowie ein Aufsatz von SUGGS (Forth Worth, Texas) über die Verwertung neutestamentlicher Zitate in Werken patristischer Autoren beim Bestreben um die Wiederherstellung des ältesten Textes des NTs, und eine Kurznotiz von FARMER (Madison, N.J.) über Gestalten des jüdischen Unabhängigkeitskampfes gegen Antipatriden und Römer besondere Erwähnung.

London PAUL WINTER

Christoph BURCHARD: *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenchaft 76). Berlin 1957. Verlag Alfred Töpelmann. Pages xv, 118. Price DM 28,—.

In this bibliography Mr. Chr. BURCHARD lists 1556 modern publications, books and articles, which refer to the recent discoveries in the Judaean Desert and to matters of historical or religious interest that appear to have a bearing on the Dead Sea Scrolls or are related to their contents. The publications surveyed have 616 authors and were written in 22 languages. The value of the survey lies in the fact that it gives quick and reliable information on essential points concerning books, pamphlets, or other publications that deal with the scrolls from the Wilderness of Judaea.

Of particular importance are Mr. BURCHARD'S „tables" (pp. 114-118). The information condensed in these five pages shows what can be done by using ingenuity and patience. Next to the *siglum* of a certain manuscript the reader finds immediately: (*a*) a brief description of the contents of that manuscript; (*b*) an indication, by numerals referring to the preceding bibliography, in what place the original text of the manuscript has been published; (*c*) indications, again by numerals, of anything published in translation of the particular manuscript. In this way the user of this index is at once informed where he may find what he needs. BURCHARD'S bibliography to the Dead Sea Scrolls is not only the most complete, but it is the only practical bibliography on the subject that has hitherto appeared.

London PAUL WINTER